

**Der Begriff des „Charakters“ in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers  
Philipp Mainländer**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn  
vorgelegt von

Thorsten Lerchner

aus

Bochum

Bonn 2010

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

**Zusammensetzung der Prüfungskommission:**

Prof. Dr. Jürgen Fohrmann

*(Vorsitzender)*

Prof. Dr. Theo Kobusch

*(Betreuer und Gutachter)*

Prof. Dr. Jörn Müller

*(Gutachter)*

Prof. hon. Dr. Konrad Schüttauf

*(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)*

Tag der mündlichen Prüfung: 22.7.2010

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung: Schopenhauer und Mainländer .....</b>	<b>4</b>
--	----------

### Teil I: Arthur Schopenhauer

<b>1. Einführung I: Die Welt als Vorstellung .....</b>	<b>17</b>
1.1 Der intellektuelle Charakter? .....	17
1.2 Schopenhauer und die Psychoanalyse: Intellektueller Charakter als Triebtransformation .....	20
1.3 Die Welt als Vorstellung – Über einen Habitus, etwas anzuschauen .....	23
1.4 Einschub: Die Metapher des Welttheaters in ihrer Vermittlung zu Schopenhauer .....	25
1.5 Prosopopoiia des Kosmos, Schopenhauers Welttragödie .....	27
1.6 Eine solche Aussicht von einem hohen Berge...: Das Muster des Genies .....	30
1.7 Anagnorisis 1: Fremderkenntnis .....	34
1.8 Anagnorisis 2: Selbsterkenntnis .....	36
1.9 Anagnorisis 3: Philosophische Erkenntnis .....	41
<b>2. Einführung II: Die Welt als Wille .....</b>	<b>45</b>
2.1 Hundert Tore nach Theben .....	46
2.2 Der Autokannibalismus und das Skandalon der Sinnlosigkeit .....	50
2.3 Gestörte Disharmonie: Vom Nutzen der Idee .....	57
<b>3. Über den Charakter in der Natur .....</b>	<b>65</b>
3.1 Der Wille und sein Faultier .....	65
3.2 Das eine und die vielen Faultiere: Individual- und Gattungscharakter .....	73
3.3 Das doppelte Faultier? – Empirischer und intelligibler Charakter .....	79
3.3.1 Die Gelegenheit zum Faultier: Causes occasionelles .....	86
3.3.2 Text und Kommentar: Relektüre des Faultiers .....	91
3.4 Der Charakter in der Natur.....	96
<b>4. Über den Charakter in der Kunst .....</b>	<b>102</b>
4.1 Die produktive Seite I: Künstlerisches Interesse .....	102
4.2 Die produktive Seite II: Künstlerische Erkenntnis .....	111
4.3 Die produktive Seite III: Künstlerische Produktion .....	116
4.4 Die rezeptive Seite: Der Kenner als der kleine Künstler .....	124
4.5 Wer ist der Schönste? .....	128

<b>5. Über den Charakter in der Ethik – Die Metaphysik des menschlichen Willens ....</b>	<b>136</b>
5.1 Die Monstrosität des Charakters .....	136
5.1.1 Domestizierte Charaktere: Der Staat Schopenhauers .....	146
5.1.2 Freundschaft .....	151
5.2 Der Lügner und sein Sohn – „Erblichkeit der Eigenschaften“ .....	153
5.2.1 Eine Antwort, die keine ist .....	153
5.2.2 Die vierfache Wurzel der Lehre von der Erblichkeit des Charakters .....	161
5.2.3 Das Band der Erscheinungen .....	167
5.3 Wissen, was man will: Selbsterkenntnis als Fremderkenntnis .....	174
5.3.1 Rekonstruktionsarbeiten: Dem Charakter auf der Spur .....	180
5.3.2 Intellekt und Charakter .....	184
5.3.3 Die Gewissensfrage .....	187
5.4 Wenn einer aus dem Charakter fällt... – Erworbener Charakter als Motivierung.....	190
5.5 Sich selbst loswerden: Die Charakterlosigkeit des Asketen .....	199
 <b>6. Epilog: Über die Freiheit des Willens .....</b>	 <b>206</b>
6.1 Synopse: Der Charakterbegriff in der Philosophie Arthur Schopenhauers .....	206
6.2 Selbststempelung .....	209
6.3 Der Mythos der Sehnsucht .....	211
 <b>Teil II: Philipp Mainländer</b>	
 <b>7. Einführung: Der Dämon des Philipp Mainländer .....</b>	 <b>223</b>
7.1 Vom Dämonen zum Jüngling .....	223
7.2 Vom Dämonen zum allgemeinen Wohl – Vom allgemeinen Wohl zum Dämonen .....	227
7.3 Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Rhetorische Modellierung I .....	234
7.4 Die geradeste Linie: Leben als Umweg zum Tode. Rhetorische Modellierung II .....	239
7.5 Panorama: Rupertine del Fino .....	245
7.5.1 Rhetorische Modellierung I: Rupertine .....	248
7.5.2 Rhetorische Modellierung II: Wolfgang Karenner und Otto von Dühsfeld .....	251
7.6 Der Dämon bei Philipp Mainländer .....	253
 <b>8. (Er-)Schöpfung und Erhaltung .....</b>	 <b>254</b>
8.1 Metaphysik der Entropie? .....	254
8.2 Newton, Clarke, Leibniz und die Erhaltung des Kosmos .....	262
8.3 Schöpfung ohne Erhaltung – Mainländers fast klassische Kosmologie .....	265

<b>9. Abstieg durch Aufstieg .....</b>	<b>272</b>
9.1 Kraftverlustszenario I: „Physik“ und Charakter .....	272
9.1.1 Mainländers „Physik“ versus Schopenhauers „Metaphysik der Natur“ .....	272
9.1.2 „Physik“ als Lehre von der Bewegung im Charakter .....	279
9.1.3 „Physik“ als Lehre vom Kraftverlust im Charakter .....	287
9.1.4 „Physik“ als Lehre von der Kraftverteilung im Charakter .....	292
9.2 Kraftverlustszenario II: „Politik“ und Charakter .....	296
9.2.1 Die Genese des menschlichen Charakters .....	296
9.2.2 Die Menschheitsentwicklung: Kultur als Beschleunigung und Umschlag .....	306
 <b>10. „Ethik“ .....</b>	 <b>317</b>
10.1 Rekapitulation: Die Macht und Ohnmacht der Motive .....	317
10.2 „Entzündung“ des Willens I: Handeln gemäß Staatsordnung und christlicher Religion .....	322
10.3 „Entzündung“ des Willens II: Handeln gemäß einer <i>Philosophie der Erlösung</i> .....	330
10.4 Der Asket mit Kindern .....	334
10.5 Der Asket ohne Kinder .....	339
10.6 Die (Un-)Möglichkeit des fortlebenden Heiligen .....	341
10.7 Eine Frage des Charakters .....	346
 <b>11. Substitutionsreihe: Der Charakter in der Philosophie Mainländers .....</b>	 <b>352</b>
 <b>Rückblick: Schopenhauer und Mainländer – Reproduktion, Transformation, Reduktion .....</b>	 <b>357</b>
 <b>Literatur .....</b>	 <b>368</b>

## Einleitung: Schopenhauer und Mainländer

Dass es eine Schopenhauerschule gibt, bleibt ohne Zweifel: Schopenhauer selbst ist derjenige, der auf Anlass des Todes Dorguths den „*schmerzlichen Verlust*“ betont, den seine „*Schule*“ jüngst erlitten habe<sup>1</sup>. Diese Schule füllen einerseits die „*Jünger*“ Schopenhauers: diejenigen, die stille Anhänger seiner Lehre blieben; unbekannte Leute wie Johann August Becker und Adam von Doß<sup>2</sup>. Und dann andererseits die „*Evangelisten*“, die publikumswirksamen Multiplikatoren der Lehre<sup>3</sup>: wie der betrauerte Friedrich Dorguth, Ernst Otto Lindner, der erste Biograph Schopenhauers Wilhelm von Gwinner – und „*[a]n der Spitze Frauenstädt*“<sup>4</sup>.

Aber wie steht es mit anderen „Schülern“ Schopenhauers; nicht solchen, die zu seinen Lebzeiten mit der offiziellen Zugehörigkeit zur Schule geadelt worden wären, sondern den Nachfolgern des Frankfurter Philosophen; nicht den reinen Nachdenkern und unermüdlichen Verbreitern der Lehre<sup>5</sup>, sondern den Weiterdenkern des Systems<sup>6</sup>? Mit Leuten wie Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche und – Philipp Mainländer? – Der erste der genannten vier, Julius Bahnsen, wird sich im Laufe seines Lebens immer klarer darüber, dass er über den „*blossen Anhänger*“ Schopenhauers hinausgewachsen war – im „*Fortführer und Vollender*“<sup>7</sup> dessen Lehre sieht er sich schließlich gerecht charakterisiert<sup>8</sup>. Eduard von Hartmann, weitaus bekannter als Bahnsen, schiebt

- 1 „Die Schule hat einen schmerzlichen Verlust erlitten: der Erzevangelist *Dorguth* ist gestorben, [...]“ Briefe, 359
- 2 Zur „Schopenhauerschule“ vgl. den luziden Artikel von Facio (2009), der die gesamte Geschichte dieser Begriffsbildung minutiös bis heute abgeht.
- 3 „So [»Jünger«, Th.L.] nannte er seine Anhänger, die nicht über ihn schrieben. Wer für ihn die Feder ergriff, war ein Evangelist.“ Gespräche, 219
- 4 Gespräche, 219. Schopenhauer selbst betitelt Julius Frauenstädt als seinen „erste[n] Schüler“ (Briefe, 403). Dieser schrieb noch zu Lebzeiten Schopenhauers in Anlehnung an den Kantianer Karl Leonard Reinhold und dessen „Briefe[n] über die Kantische Philosophie“ „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie“, die in kondensierter Form die Lehren Schopenhauers an ein breiteres Publikum vermitteln sollten. – Über Frauenstädt fällt die spätere Einschätzung Eduard von Hartmanns analog zu der Schopenhauers aus: „Frauenstädt selbst repräsentiert den common sense auf Grund der Pietät vor der Schopenhauerschen Autorität.“ Hartmann (1910), 8
- 5 Facio (2009), 24ff., fasst diese eigenständigen Denkergestalten im Ausgang von Schopenhauer unter einer „Schopenhauer-Schule im weiteren Sinne“ zusammen.
- 6 Vgl. Invernizzi (2009), 151f., der Kriterien erarbeitet, nach denen ein Denker im letztgenannten weiten Sinne „Schüler“ Schopenhauers heißen darf. – Sein zweites Kriterium lautet, dass der Folgedenker „die Begriffssprache Schopenhauers benutzen [muss, Th.L.], d. h., die Begriffe, welche die Grundlage seines Systems bilden, müssen die Schopenhauers sein: Wille, Vorstellung, Idee, Charakter, Motiv, Erlösung, Nichts, usw.“ (Invernizzi (2009), 151).
- 7 Bahnsen (1905), 49: „Erst in der Polemik, erst an der Seite von, später gegen E. v. Hartmann erstarkte meine Zuversicht, bis ich allmählich vorbehaltlos mich zu einer individualistischen Realdialektik als meinem eigenen System bekannte, nachdem ich mir lange genug hatte sagen lassen, es sei nicht nur zu bescheiden, sondern auch sachlich incorrect, mich immer nur als blossen Anhänger Schopenhauers einzuführen. Jetzt nennt man mich wohl noch seinen Schüler, auch mal Jünger – aber nicht bloss Apostel, sondern – die Freundlichstgesinnten – auch schon Fortführer und Vollender.“
- 8 Nach Heydorn (1956), 39, trat Bahnsen am Lebensende sogar aus dem Schatten des alleinigen Abhängigkeitsverhältnisses zu Schopenhauer heraus; er erkannte, dass er anderen Denkern ähnlich viel wie dem Frankfurter Pessimisten zu verdanken hat: „»Je länger, je mehr«, – dann zerfließen die Zeilen, aber ein kurzer Abschnitt bleibt noch zu entziffern: »daß Hegel [in] seinen eigentlichen Intentionen auch mir ungleich näher

ab der zwölften Auflage seines wirkmächtigsten Werkes, der *Philosophie des Unbewussten*, einen Überblick an den Anfang ein, der sein Verhältnis zu früheren Philosophen zeichnet: mit Schopenhauer habe er danach viel weniger zu tun, als ihm Philosophiehistoriker und Kritiker beilegen wollen<sup>9</sup>. Nietzsche wiederum, der ohne Zweifel berühmteste Schüler Schopenhauers, distanziert sich nach anfänglicher Begeisterung überaus deutlich von seinem Lehrer; die Ablehnung der asketischen Resignation<sup>10</sup> und die Ausfälle gegen das Mitleid<sup>11</sup> stellen nur die Spitzen dieser Abwendung dar<sup>12</sup>. – Die drei in einem weitgefassten Sinne „Schüler“ Schopenhauers übertreffen sich in obiger Reihenfolge nur in der Gründlichkeit ihrer Distanznahme; sie besitzen ein eigentümliches philosophiehistorisches Dasein zwischen zunächst offen zugestandener Abhängigkeit und späterer mehr oder weniger deutlicher Distanzierung zu ihrer Ideenquelle.

Enger und zumindest prima facie eindeutiger ist in dieser Hinsicht das Verhältnis des vierten Schülers zu Schopenhauer: Philipp Mainländer sah zeitlebens keinen Grund, eine Revokation seiner Nähe zum Lehrgebäude des Frankfurters vorzunehmen. Im Rückblick bemerkt er: *„An SCHOPENHAUER schloss ich mich immer enger an. In einer begeisterten Stunde gelobte ich: Ich will dein PAULUS sein, und ich habe mein Wort gehalten.“*<sup>13</sup> Schopenhauer bleibt Mainländers großes Erweckungserlebnis – kauf und lies! *„Im Februar 1860 kam dann der große, der bedeutungsvollste Tag meines Lebens. Ich trat in eine Buchhandlung und durchblätterte die frisch aus Leipzig eingetroffenen Bücher. Da finde ich Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung. [...] [I]ch blättere in dem Werke, ich lese vom Verneinen des Willens zum Leben, finde zahlreiche mir bekannte Citate in einem Texte, der mich traumbefangen macht. Ich vergesse meine Umgebung und versinke. Endlich sage ich: »Was kostet das Buch?« »Sechs Dukaten.« »Hier ist das Geld.« – Ich ergreife meinen Schatz stürze wie ein Verrückter aus dem Laden nach Hause wo ich den ersten*

---

gestanden als ich bisher habe anerkennen mögen.«“ Zum Verhältnis von Schopenhauer und Bahnsen vgl. die gründlichen Untersuchungen von Heydorn (1956) sowie Heydorn (1952), 83ff.

9 „Mein Verhältnis zu Schopenhauer ist im Beginn meiner literarischen Laufbahn als ein engeres aufgefasst worden, als es thatsächlich ist.“ Hartmann (1923a), IX – Wolf (2009), 208, gibt Hartmann in der Sache Recht: Die „souveräne[] Kritik“, die Hartmann an Schopenhauer übt, ließen ihn nicht als „Schopenhauerianer« im strikten Sinne“ erscheinen. Zu bedenken bleibt jedoch, dass ein „Verhältnis“ zu einem anderen Denker durchaus ein negatives sein kann; auch wer verfolgt, folgt. Zur Gesamtstellung des Denkers Hartmann vgl. die Monographie von Wolf (2006), die Hartmann als Kind seiner Zeit zeigt: nicht nur, aber auch – ein Modephilosoph („Es wäre auch unvorsichtig zu behaupten, Hartmann sei völlig zu Unrecht vergessen worden.“ Wolf (2006), 21). Eine eindeutig positive Wertung Hartmanns findet sich dagegen bei Reschika (2001), 106f., der als einziger die „subterrane“ Wirkungsmächtigkeit dieses großen Schopenhauerschülers betont.

10 Vgl. z .B. „Sehnsucht ins Nichts ist Verneinung der tragischen Weisheit, ihr Gegensatz!“ Nietzsche (1980), 33 [Frühjahr 1884 25 (95)]

11 „Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden der That mit allen Missrathnen und Schwachen [...]“ Nietzsche (1969), 168 [AT, 3]

12 Vgl. zu den formalen und inhaltlichen Transformationen Schopenhauer-Nietzsche Salaquarda (1989), Decher (1996), Gödde (2003); vgl. auch den Überblick von Sommer (2000). – Nietzsches Kluft zu Schopenhauer wird zuletzt eine *existentielle*: Es geht nicht mehr um Metaphysik, nicht länger um Moral, sondern – um die Haltung zum Leben. Bei Schopenhauer wirke der alles zugrunde richtende, tiefnihilistische „Wille zum Nichts“ (vgl. Gödde (2003), 267f.).

13 Sommerlad (1993a), 102

*Band in fieberhafter Hast aufschnitt und von vorne zu lesen anfang.*<sup>14</sup> Mit dem vierten Schüler Schopenhauers also, nachdem im Duktus von Schwur und Bekehrung einmal die Schopenhauernachfolge in Anspruch genommen ist, verhält es sich anders als mit den drei vorigen: Mainländer macht keinen Hehl daraus, im Schatten des philosophischen Übervaters zu stehen. – Pure Autoreninszenierung?

Rufe hat es durchaus gegeben, Mainländer habe wenig – fast gar nichts mit Schopenhauer zu tun: „*Freilich hat man [...] mit Unrecht seinen Meister für ihn [Philipp Mainländer, Th.L.] verantwortlich gemacht.*“<sup>15</sup> Und tatsächlich ist es ja derselbe Mainländer, der in seinem Werk aus dem basalen „*Willen zum Leben*“ Schopenhauers kurzerhand den basalen „*Willen zum Tode*“ macht<sup>16</sup>. Die endliche Welt gleitet bei ihm mit einem kleinen Umweg, der „Leben“ heißt, ganz zwangsläufig in die süße Ruhe des Nichts hinein, sie wird „*creatio ad nihilum*“<sup>17</sup>. Das ist für Schopenhauer freilich undenkbar: Es gibt keinen Weltvernichtungsautomatismus. Es ist vielmehr die Freiheit des Einzelnen entscheidend dafür, ob es eine Welt gibt oder nicht: „*Die Wahrheit ist:*“, schreibt Schopenhauer kurz vor seinem Lebensende, „*für den, der sie [die Welt, Th.L.] will, ist sie*

14 Sommerlad (1993a), 98

15 Kormann (1914), 8. Es sei erwähnt, dass bei Kormann dieser Ruf dadurch motiviert ist, *Schopenhauer* vor einer Verbindung mit *Mainländer* zu bewahren. – So wie man sonst Eltern für ihr schreckliches Kind „verantwortlich macht“.

16 Für Gebhard (1931) ist diese Transformation der größte Unterschied zwischen Mainländer und Schopenhauer. Gebhard liest Mainländer als einen Splitter der Schopenhauer'schen Philosophie, als eine verabsolutierte Perspektive im Panorama des Vorbildes: „Betrachten wir aufmerksam das gesamte System der Schopenhauerschen Philosophie, so sehen wir, daß einzelne ihrer Sätze als besonders charakteristisch und wesentlich sich dem denkenden Geiste einprägen und dann als selbständige, abgelöste Probleme zur Bildung eines eigenen Denksystems, ja sogar einer eigenen Weltanschauung Anlaß geben können.“ Gebhard (1931), 220. Eine ganz ähnliche Bewegung findet immanent im Freud'schen Denken statt. Ab 1920 vertritt Freud die Todestriebhypothese: „Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre [...]. Das Ziel alles Lebens ist der Tod [...]“ Freud (1920), 248 – Zur Rezeption von Freuds Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ vgl. Jones (1962), 327ff. Die Durchsetzungsfähigkeit dieses Konzepts wird letztlich klar gezeichnet: „Melanie Klein, Karl Menninger und Herman Nunberg – soviel ich weiß die einzigen Analytiker, die noch den Begriff des »Todestriebes« verwenden – gebrauchen ihn in rein klinischem Sinn, der von Freuds ursprünglicher Theorie weit entfernt ist.“ Jones (1962), 329

17 Lütkehaus (1999), 249. In Mainländer erlebt die Tradition der schwarzen Romantik ein philosophisches Zenit: Noch bei Schopenhauer wird ihr Lieblingstopos der „Nacht“ als ein Geben und Nehmen der mutterarchetypenhaften Dunkelheit figuriert, wenn er zur Einstimmung auf sein Kapitel „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“ gegen die philisterhafte Vernunftgläubigkeit schreibt: „Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit.“ W II, 657. Bei Mainländer ist die Nacht noch schwärzer geworden – sie nimmt nur noch, und die Lebensbewegung erlischt unwiederbringlich mit der finalen Systole: „Es ist die schon oben erwähnte Erkenntniß, daß *Nichtsein besser ist als Sein* oder die Erkenntniß, daß das Leben die Hölle, und die süße stille Nacht des absoluten Todes die Vernichtung der Hölle ist.“ PE I, 216 – Ebenso auf literarischer Seite findet sich die Bewegung von der Ambivalenz der Nacht als schöpfend und zerstörend hin zur Nacht als das endgültige Aufhören: „Es wird später, bei Leopardi und Baudelaire beispielsweise, andere poetische Versuche über die Nacht geben, die das Aufhören zur Sprache bringen, das Verschwinden, das drohende oder lockende Nichts, die große Müdigkeit, die Lust an der Vernichtung.“ Safranski (2007), 121 – Die direkte Abhängigkeit Mainländers vom Dichter Leopardi, dessen Werke er als junger Mann in Italien gierig verschlang, ist überdies gesichert: vgl. Volpi (2001), 19f.



*stets da, für den, der sie nicht will, ist sie nicht.*“<sup>18</sup> Aber es bleibt auch nicht länger das relative Nichts Schopenhauers – jenes „*nihil privativum*“<sup>19</sup> –, das bei Mainländer angestrebt wird, sondern das „*absolute Nichts*“ – dieses „*nihil negativum*“<sup>20</sup> – ist das Prospekt für eine Welt, die eine Anklage ob ihrer Schlechtigkeit nicht mehr verdient<sup>21</sup>. Der bange Frage Leibnizens: „*[Q]uod aliquid potius existit quam nihil [...]*“<sup>22</sup>?, stellt Mainländer in Anbetracht der Weltbeschaffenheit die einzig tröstende Entwicklungsprognose entgegen: *Vergehen* wird sie restlos – denn „*Nichtsein ist besser als Sein*“<sup>23</sup>. Erst das ergibt die wahre prästabilisierte Harmonie.

Für all dieses vom gemeinen wie auch vom philosophischen Menschenverstande her wenig Linienkonforme stößt man sich an Mainländer. Hinzu kommt, dass er sich zum performativen Fettdruck seiner Lehre selbst umbrachte.

Die einen sagen, an all diesem Unsinn wären die verderblichen Lehren Schopenhauers Schuld gewesen<sup>24</sup>, dessen ewiges Gerede über die Schlechtigkeit der Welt, sein bekannter „Pessimismus“<sup>25</sup>, den er predigt – all dasjenige, worüber sich seine Mutter Johanna Schopenhauer schon bitter beklagte: „*[A]n meinen Gesellschaftstagen kannst du abends bei mir essen, wenn du dich dabei des leidigen Disputirens, das mich auch verdrießlich macht, wie auch alles Lamentirens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht und ich gern gut schlafe.*“<sup>26</sup>. Diese alptraumhaften Lehren also, heißt es von

18 Estermann (1996), 32

19 „Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches *nihil negativum*, auch nur denkbar; sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitem Begriff subsumiert, immer wieder nur ein *nihil privativum*.“ W I, 484 – „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“ W I, 487

20 Alles Existente wird eingehen in „das *absolute Nichts*, in das *nihil negativum*, d. h. sich vollständig [...] vernichten [...]“ PE I, 323 – Zu den Begriffen „*nihil privativum*“ und „*nihil negativum*“ vgl. Kobusch (1984).

21 Mainländer verzichtet konsequenterweise in seinem Werk völlig auf ausgedehnte Beschreibungen des Elends der Welt: Die Sache ist für ihn, der den Weg der Welt ins Nichts treu vorzeichnet, eo ipso abgegolten.

22 GP VII, 303; vgl. Lütkehaus (1999), 132

23 PE I, 208

24 „Philipp Mainländer endete später durch Selbstmord, ebenso seine Schwester Mina [sic, Th.L.], die ihm half, sein Werk zu vollenden; beide endeten so tragisch. Mutter behauptete stets, daran sei Schopenhauer schuld durch seine Lehre gewesen.“ Franz (1914), 87

Vgl. auch Schwarze (1890), 302, die die Schuldfrage bezüglich Mainländers Tod genauso wie die Mutter Lucia Franzens beantwortet: „[...] [Es, Th.L.] ist ein jedenfalls begabter und genial veranlagter Geist das Opfer der falschen Philosophie geworden.“

25 Zur Geschichte dieses Begriffs im Zusammenhang mit der Philosophie Schopenhauers vgl. die Ausführungen bei Hübscher (1987), 176ff. Weder der Begriff „Pessimismus“ noch der antipodische Begriff „Optimismus“ entstammen der Feder der Aushängeschilder dieser Weltanschauungen; weder kreierte Schopenhauer den „Pessimismus“, noch Leibniz den „Optimismus“. Die erste Erwähnung des „Pessimismus“ findet sich nach Hübscher (1987), 176, im Jahre 1766 beim Aphoristiker Lichtenberg mit der Formulierung: „»Der eine mit seinem Optimismus, der andere mit seinem Pessimismus«“. – Allerdings gehört „Pessimismus“ zu den wenigen „-ismen“, die der mit ihnen später Belegte selbst kannte und – wenngleich nicht zur Selbstcharakterisierung – öfters nutzte: So wehe im Christentum nach Schopenhauer ein „wesentlich pessimistische[r] Geist“ (P II, 321) und „Brahmanismus und Buddhismus“ hätten zum „Grundcharakter“ eben den „Pessimismus“ (P II, 402).

26 Gwinner (1910), 52

Historikerseite, wären eben Wasser auf die Mühlen des ohnehin hereditär belasteten Geistes Mainländers gewesen<sup>27</sup>.

Die anderen sagen, Mainländers narzisstische Neurose wäre auch ohne gründliche Schopenhauerrezeption Grund genug für Lehre und Leben(sende)<sup>28</sup> – welches Gesundheitszeugnis sollte man auch demjenigen ausstellen, der seinen Familienroman dahingehend dichtet, dass er ein Kind „*ehelicher Notzucht*“<sup>29</sup>, geboren von einer „*Jungfrau*“<sup>30</sup> sei?

Dritte wiederum kritisieren einfach nur das buchgewordene Ergebnis entweder hereditärer Disposition, frühkindlich erworbener Neurose, Schopenhauerrezeption, allem dreien zusammen oder einfachen Unwissens: Man bemüht sich, nachvollziehbar herauszustellen, dass Mainländers Philosopheme „*natürlich wenig überzeugend*“<sup>31</sup>, „*offenbare Grillen*“<sup>32</sup> und nur der Reflex einer idiosynkratischen „*Verdammung der menschlichen Existenz*“<sup>33</sup> seien. Kurz: Die Widersinnigkeit und Ressentimentbelastung dieser Philosophie würden sie ohne Zweifel „*zu einer unfruchtbaren philosophischen Eintagsfliege*“<sup>34</sup> machen: Bei Mainländer werde subjektive Befindlichkeit als objektive Richtigkeit hingestellt.

Auf der gegenüberliegenden Seite stehen diejenigen, die in Mainländers Philosophie einen großen Wurf sehen: Man erkennt in ihr „*das radikalste System des Pessimismus*“<sup>35</sup>; man entdeckt ein

---

27 Neben Mainländer beendeten noch zwei andere Geschwister ihr Leben durch eigene Hand (vgl. Rauschenberger (1944), 136). – Von fünf Kindern der Familie begingen demnach drei Suizid. „Es kann [...] nicht zweifelhaft sein, daß Mainländer aus einer mit Geisteskrankheit erblich belasteten Familie stammte. Seine Großmutter mütterlicherseits verfiel in eine Art religiösen Wahnsinns. Seine Mutter, nach Mainländers Schilderung eine schöne, geistvolle, aber auch leidenschaftliche Frau war, als er geboren wurde, dem Irrsinn nahe.“ Gebhard (1931), 226

Rauschenberger (1944), 144, bemerkt zum Thema „erbliche Belastung“ noch: „Unter seinen [Mainländers, Th.L.] näheren Vorfahren waren sehr verschiedenartig veranlagte Menschen, leidenschaftliche und asketisch geartete, die wenig zusammengepaßt haben. Außerdem lag in der mütterlichen Familie eine melancholische Veranlagung.“

28 „Meine zweite These lautet, daß die Probleme [in Mainländers Philosophie und Leben, Th.L.] und vielleicht auch deren Unauflöslichkeiten [...] zu wesentlichen Teilen aus der narzißtischen Dynamik heraus verstanden werden können.“ Dammann (2001), 52 – Dammanns erste These bezieht sich auf die psychologische „Zeitgemäßheit“ der Philosophie Mainländers, der gerade heutzutage wachsender Erfolg beschieden sein *müsse*: „Psychohistorisch könnte man sagen, daß das Phänomen Mainländer auch deshalb von dauerhaftem Erfolg begleitet sein konnte, weil privates Selbst und öffentliches Selbst, individuelle Radikalität und pessimistischer Zeitgeist, zusammenkamen. Wie bereits erwähnt, ist die narzißtische Problematik ein großes Thema der Moderne und des 20. Jahrhunderts.“ Dammann (2001), 57

– Noch deutlicher als Dammann äußert sich der Wagnerianer Hausegger (1889), 91, zur Gesamtgenese von Mainländers Lehre: „Sie bleibt uns nach allem Gesagten nur mehr ein psychologisches, vielleicht gar ein psychiatrisches Problem.“

29 „Wir [Mainländer selbst und seine Geschwister, Th.L.] sind keine Kinder der Liebe, sondern Kinder ehelicher Notzucht.“ Sommerlad (1993a), 95

30 Sommerlad (1993a), 94, berichtet von folgender mündlicher Aussage Mainländers: „Diese [die Mutter, Th.L.] ging mit grossem Widerstreben in die Ehe und war in derselben von einer Zurückhaltung und Keuschheit, als ob sie keine Frau, sondern eine Jungfrau gewesen wäre.“

31 Gräfrath (1996), 225

32 Kormann (1914), 8

33 Gräfrath (1996), 227

34 Plümacher (1993), 36

35 Lessing (1906), 192; ebenso Rauschenberger (1931), 232: „Sie [die Philosophie der Erlösung, Th.L.] ist die konsequenteste Vertretung des Pessimismus in der Geschichte der Philosophie überhaupt.“

„ebenso inhaltvolle[s] wie merkwürdige[s] Werk“<sup>36</sup>; erblickt den „wilden Sohn“<sup>37</sup> Schopenhauers; und man schätzt diese Philosophie nicht zuletzt auch für ihre unwiderstehlich kreative Idee eines „lebensmüden Demiurgen“<sup>38</sup>. Man lässt die Lehre „Mythos“ sein<sup>39</sup>, ein „philosophisches Gedicht“<sup>40</sup>, ein „Weltgedicht“<sup>41</sup> – und lässt Mainländer selbst Mythos werden: Sein Suizid wird zur Kenntnis genommen als Besiegelung dieser Lehre<sup>42</sup>, die entfloren ist aus der Feder einer Persönlichkeit „in ihrer Tiefe, Größe und Reinheit“.<sup>43</sup>

Mainländers Rezeption erweist sich als zutiefst ambivalent. Mainländer polarisiert – und zwar sowohl was die Wertschätzung seiner Lehre betrifft wie auch in Anbetracht seiner ideengeschichtlichen Verortung.

Er wirkt ohne Zweifel auf Größen wie Kubin, Borges, Cioran<sup>44</sup>. Der weise Maha Lama in Karl Mays Roman *Ardistan und Dschinnistan* spricht: „Als er [Gott, d. V.] das All schuf, vernichtete er sich selbst.“<sup>45</sup> Und auch ein Einfluss auf Thomas Mann ist nicht unwahrscheinlich<sup>46</sup>, ebenso wie unbekannt ist, ob Mainländer heimlich der spekulativsten Schrift Freuds, *Jenseits des Lustprinzips*<sup>47</sup>, Pate stand, wo jedenfalls frappante strukturelle Ähnlichkeiten zu finden sind, wenn hier wie dort das Leben als Umweg zum Tode gedacht wird. Gerade in den letzten Jahren nimmt aber ebenfalls das fachphilosophische Interesse an Mainländer stetig zu: 1999 war die

36 Sommerlad (1993a), 93

37 Vgl. Reschika (2001), 103f.

38 Horstmann (1999b): „Mainländer hatte einen Einfall. Und dadurch werden Leute für mich unwiderstehlich. Was wäre, ging ihm eines Tages durch den Kopf, wenn die Welt kein Schöpfungs-, sondern ein Erschöpfungsprodukt darstellte? Wenn sie als universales Energievernichtungssystem Gott dazu befähigte, seine Omnipotenz und seine Ewigkeit loszuwerden? Plötzlich machte die allgegenwärtige Vernichtungswut Sinn; Nova-Explosionen und Blattlausüberfälle besäßen einen gemeinsamen Nenner. Mainländer hat diese faszinierende Idee eines lebensmüden Demiurgen zu einer Metaphysik der Entropie ausgebaut; [...]“

39 Rademacher (2008), 151

40 Kahl-Furthmann (1968), 347

41 Horstmann (2001), 68

42 Vgl. Rauschenberger (1931), 244, Metschnikoff (1993), 49. – Mainländer selbst gibt dieser Interpretation des Freitodes Vorschub: „Ob ich die Ruhe des Todes allem dem vorziehen und mit ihm den letzten Schluß meiner Lehre besiegeln werde – das weiß ich jetzt noch nicht.“ (Rauschenberger (1931), 234)

43 Sommerlad (1993a), 93; vgl. auch Rauschenberger (1931), 244

44 Vgl. Volpi (2001), 26; Rademacher (2008), 163ff.

45 Auf diese Rezeption macht mit dem obigen Zitat Rademacher (2008), 162f., aufmerksam: „Dem Exzentriker May wird der Exzentriker Mainländer gerade recht gekommen sein, um seinen tibetanischen Gelehrten mit dessen exotischer Lehre auszustatten.“

46 Vgl. Hoell (2001), 77: „Dagegen ist Thomas Mann noch keine 24 Jahre alt, als Mainländers *Rupertine* in der *Allgemeinen Zeitung* in München abgedruckt wird. Mann ist Redakteur der literarischen Zeitschrift *Simplicissimus* in München und Leser der *Allgemeinen Zeitung* [...]. Seine Lektüre von *Rupertine* ist zwar nicht verbürgt, doch sind die Parallelen zwischen Mainländers Novelle und Manns Frühwerk verblüffend.“

47 Vgl. Dammann (2001), 61: „Es ist bis heute unklar, ob Freud, der Schopenhauer und Nietzsches gelesen hat, auch Mainländers Werk kannte und dessen Werk bei der Konzeptualisierung des Todestriebs (Nirwana-Prinzip) Einfluß hatte.“ – In jedem Fall nimmt diese Schrift eine Sonderstellung in Freuds *Œuvre* ein, nicht nur ihrer „Schwärze“ wegen: Es ist die einzige Schrift, deren spekulativer Charakter zugestanden, ja herausgestrichen, wird, und die einzige Schrift, die direkte Berufungen auf die Philosophie aufweist: „In der »Selbstdarstellung« von 1925 heißt es, er [Freud, Th.L.] habe »der lange niedergehaltenen Neigung zur Spekulation freien Lauf gelassen« [...]. Offensichtlich erfüllte er sich mit der philosophischen Grundlegung seiner psychologischen Theorien ein altes Vorhaben aus seiner Jugendzeit [...], indem er sich, wie in keiner anderen seiner Schriften zuvor, auf philosophische Traditionen berief [...]“ Lohmann/Pfeiffer (2006), 158

Neuherausgabe seiner Schriften durch Müller-Seyfarth vollendet, 2001 das Offenbacher Mainländer-Symposium abgehalten worden, zwischenzeitlich sind eigene Kapitel über den Außenseiter in verschiedensten – gerade auch für ein breiteres Publikum konzipierten – Monographien publiziert<sup>48</sup> worden, zuletzt wird 2005 die Mainländer-Gesellschaft gegründet<sup>49</sup>.

Es gibt also viele Gründe – philosophiegeschichtliche, wirkungsgeschichtliche, im Zeitgeiste liegende –, sich mit Philipp Mainländer zu beschäftigen; und zwar als ernst zu nehmendem Philosophen, nicht als pathologischem Casus, als bewusstem Schopenhauerschüler, nicht als irregeleiteter Seele. – Der späte Friedrich Nietzsche zählte Mainländer jedenfalls ohne Wenn und Aber zu den „modernen Pessimisten“; gleich neben Leopardi, Baudelaire und natürlich – Schopenhauer<sup>50</sup>. Es ist daher längst überfällig zu prüfen, inwiefern Mainländer mit begrifflichem Fundament „Schüler“ Schopenhauers heißen darf, und wie nah oder fern er in diesem Status seinem Lehrer steht<sup>51</sup>; inwiefern also hat seine Selbsteinschätzung, unbeirrbarer Schopenhauernachfolger zu sein, Substanz?

Die vorliegende Arbeit sieht das begriffliche Fundament der Verbindung Mainländers und Schopenhauers im *Charakterbegriff* liegen: An ihn, so die zentrale These, muss man sich halten, wenn man verantwortbare Aussagen darüber machen will, ob und inwieweit die Schopenhauer'sche Philosophie für den Denker Mainländer „verantwortlich“ ist. Die Zweiteilung der Arbeit als ihr auffälligstes Merkmal stellt sich daher als selbsterklärend dar: Für Schopenhauer sowohl – in einem ersten Teil – wie auch für Mainländer – in einem zweiten Teil – muss separat erwiesen werden, dass der Charakterbegriff im Zentrum der jeweiligen Philosophie steht. Die dabei herauszustellende philosophieninterne Kolorierung des Charakterbegriffs erlaubt letztendlich synoptisch darzustellen, inwiefern und – vor allem! – inwieweit Philipp Mainländer von Arthur Schopenhauer abhängig ist; welchen Platz er also in der Philosophiegeschichte beanspruchen kann.

Die gesamte Rezeptionsgeschichte Arthur Schopenhauers ist anders als die Mainländer'sche viel zu komplex und weitläufig, um sie im Rahmen einer Einleitung abzugehen; auch ist sie bereits in extenso dargestellt worden, worauf verwiesen sei<sup>52</sup>. Im Fokus der hiesigen Untersuchung steht

48 Vgl. die Mainländerkapitel bei Lütkehaus (1999); Gräfrath (1998); Hauskeller (2006) sowie Reschika (2001)

49 Vgl. <http://www.mainländer.de>

50 Nietzsche (1993), 30; dieselbe Einschätzung des Philosophen übrigens auch bei einem seiner ersten gründlicheren Rezensenten: „Meiner Ansicht nach gebührt MAINLÄNDER eine Stelle unter den bedeutendsten modernen Pessimisten.“ Sommerlad (1896), 279

51 Zu wenig ist es von Cirací (2009), 228, zur Beantwortung der Abhängigkeitsfrage als erstes Argument die Selbsteinschätzung des Autors einzuführen; denn obwohl der Stimme des Autors viel Gewicht beikommt und sie das erste Wort haben sollte, muss sie nicht das letzte behalten. Ebenfalls zu wenig ist es von Cirací (2009), 228, als zweites Argument für die fragliche Abhängigkeit, die „prägende[, ja, durchdringende[] Stimmung des Pessimismus“ anzuführen, was mit Befindlichkeitsaussprüchen beider Philosophen belegt wird – ganz ohne sich an den dort zumeist unterschiedlichen Begrifflichkeiten aufzuhalten.

52 Vgl. das monumentale Werk zu Leben, Werk und Wirkung Schopenhauers von Hübscher (1987); die exponentiell ansteigende Rezeption des Philosophen in seinem letzten Lebensjahrzehnt ist bei Gwinner (1910), 345ff., ausführlich dargestellt.

ausschließlich der Erweis, dass in der umfangreichen Philosophie Schopenhauers der Charakterbegriff im Zentrum steht. – Schon auf den ersten Blick aber ist die überreiche Präsenz dieses Begriffs im Œuvre offenkundig: Arthur Hübscher, Herausgeber der noch heute maßgeblichen Schopenhauer-Ausgabe, benötigt im Begriffsregister eine gute halbe Spalte, um seine Fundstellen aufzulisten – und gibt dabei doch nur Zentralstellen der Verwendung an. Als kaum weniger präsent erweist sich der Begriff im Briefwechsel des Philosophen: seitenlange Korrespondenzen drehen sich dort nur um ihn<sup>53</sup>. Und im handschriftlichen Nachlass kann man unmittelbar Zeuge werden, wie in den Jahren der Systemgenese das Charakterkonzept zu jenen wenigen Konzepten gehört, die immer wieder neu angegangen, immer wieder erweitert und immer mehr verwoben werden in die neuralgischen Punkte der gesamten Lehre<sup>54</sup>.

Trotz dieser vordergründig erkennbaren Allgegenwart des Charakterbegriffs in den Schriften des Philosophen ist seine Beachtung von Forschungsseite erstaunlich gering geblieben; erstaunlich gering, wenn man bedenkt, dass an Literatur über Schopenhauer wahrlich kein Mangel herrscht. Es ist freilich nicht so, dass der Charakterbegriff gar nirgendwo Beachtung gefunden hätte, aber die ihm gewidmete Aufmerksamkeit blieb bisher immer nur sehr partiell: Man sah ihn als Gegenstand der Ethik, *einer* von drei Regionen der Schopenhauer'schen Metaphysik, und nahm ihn selbst dort nicht in all seiner Gegenwärtigkeit wahr, sondern verband ihn lediglich mit bestimmten Teilkonzepten. Die Konsequenz dieser nicht panoramatisch ausgerichteten Rezeptionsweise lässt sich griffig daran ablesen, dass selbst für den Bereich der Ethik bisher keine erschöpfende Darstellung des „Charakters“ greifbar ist<sup>55</sup>, sondern zumeist in Form von Aufsätzen einige Facetten des Begriffs beleuchtet sind: So besah man seinen Zusammenhang mit der Strafrechtslehre Schopenhauers<sup>56</sup>, untersuchte überaus gründlich die Verbindung von Charakter, Unbewusstem und Selbsterkenntnis<sup>57</sup>, fand die pädagogischen Implikationen des im Leben unveränderlichen Charakters bemerkenswert<sup>58</sup> und fragte vom Charakterbegriff aus nach der Willensfreiheit und von der Willensfreiheit aus nach dem Charakterbegriff<sup>59</sup>. – Aber man sah den Charakter bisher kaum bis gar nicht in den anderen Regionen der Metaphysik Schopenhauers, kaum in der Metaphysik der

53 Vgl. z. B. Briefe 213ff.

54 Vgl. HN I, 45: erste Erwähnung des „empirischen“ und „intelligiblen“ Charakters; HN I, 91: ausführliche Feststellung der Konstanz des menschlichen Charakters; HN I, 106: der Leib als sichtbar gewordener Reflex des „intelligible[n] Karakter[s]“; HN I, 142: empirischer und intelligibler Charakter „sind unser Seyn“. – Mit der letzten Feststellung ist der Charakterbegriff wohl unzweifelhaft am Fundament der Schopenhauer'schen Philosophie zu verorten.

55 Selbst Atwells (1990) Monographie *Schopenhauer. The human Character* ist entgegen ihrem Titel keine panoramische Lektüre des Charakterbegriffs mit Blick auf den Menschen, sondern eine Mischung aus Einführung in die Philosophie Schopenhauers und näherer Untersuchung des Einzelproblems, wie hier das Verhältnis von „Täter“ und „Tat“ zu denken sei.

56 Foth (1979)

57 Gödde (2005); Koßler (2000)

58 Voigtländer (1988)

59 Fulda (1932); Garewicz (1972)

Natur<sup>60</sup>, gar nicht in der Metaphysik des Schönen: Man bemerkte weder dezidiert, dass Schopenhauer dem Wasser zum Beispiel einem dem menschlichen in der Sache adäquaten Charakter zuspricht und dass er genau dort, in diesen naturphilosophischen Kontexten, sein Charakterkonzept grundlegt, noch erkannte man überhaupt, dass das Schöne in der Metaphysik des Schönen nicht zuletzt über die Aussprache des Charakters konzipiert ist. Auf der Spitze mündet diese Ignoranz dem Charakterkonzept gegenüber in schier falschen – und was die Textlektüre betrifft: schier unglaublichen – Aussagen wie *„Der Begriff »Charakter« bezieht sich bei Schopenhauer nur auf lebendige Erscheinungen des Willens, nämlich auf die Tierwelt und ganz besonders auf den Menschen.“*<sup>61</sup> – Eine breit und systematisch angelegte Untersuchung der Verwendung des Charakterbegriffs in der Philosophie Schopenhauers schließt daher eine Lücke in der Schopenhauerforschung, bei der ob ihrer Größe erstaunlich ist, dass sie so nachhaltig existiert: Die über close reading, philologische und philosophische Feinarbeit am Text angelegte Untersuchungsperspektive wird erweisen können, dass der Charakterbegriff aufgespalten ist in drei nahezu gleich gewichtete Kontexte seiner Verwendung, parallel den von Schopenhauer aufgemachten Bereichen seiner Metaphysik: den Kontext von Metaphysik der Natur, Metaphysik des Schönen, Metaphysik der Sitten. Als dasjenige, was im ersten Bereich grundgelegt wird und sich in der allgemeingültigen Aussage zusammenfassen lässt, „Was immer ist, ist nie ohne Charakter“, zu demjenigen, was im zweiten Bereich in reiner Aussprache das Schöne ergibt, hin zu etwas, das im dritten Bereich als bewusste und unbewusste starre Willensartung dazu genutzt wird, dem Leben überhaupt seine ethische Bedeutung zuzusprechen, lässt er erkennen, dass, wo immer man sich konzeptuell im Zentrum befindet, der Charakter nicht weit ist. – Aufgabe des *ersten Teils* der Arbeit ist somit, anders gesagt, systematisch zu rekonstruieren, dass hier bei Schopenhauer Philosophie mit dem Charakterbegriff betrieben wird. Dies darzulegen impliziert methodisch zunächst sowohl die Aufdeckung der Verbindungen des Charakterbegriffs mit anderen zentralen Begriffen im Werk wie auch die Untersuchung seiner Einbettung in verschiedene, sich als zentral zeichnende Kontexte, so dass am Ende nicht weniger als der Erweis der eminenten Wichtigkeit der Charakterlehre für die gesamte Metaphysik Schopenhauers erbracht ist. Aber noch einen Schritt weiter soll gegangen und Schopenhauers Metaphysik des Willens in ihren drei Bereichen aus dem Blickwinkel der Charakterlehren *rekonstruiert* werden; womit der These, dass sich der Charakterbegriff als zentral erweist, eine zweite, um so greifbarere Stütze gegeben wäre. Letzteres Vorhaben diktiert zugleich das grobe Gesamtverfahren in der Untersuchung: Eine Rekonstruktion

---

60 Wenn man den Charakterbegriff in der Naturphilosophie bemerkte, fand man ihn keiner weiteren Beachtung für würdig und tat das Kuriosum ab mit kurzen Anmerkungen wie „Schopenhauer hat das Wort »Charakter« auch auf die untermenschlichen, ja schon auf die anorganischen Gebilde bezogen [...]“ Most (1977), 26

61 Garewicz (2000), 17

bedeutet immer, voll und ganz synthetisch zu sein – vom Einfachen zum Komplexen zu schreiten. Die Kapitelabfolge für diesen ersten Teil der Arbeit ergibt sich zum Großteil schon organisch aus dem Vorhergehenden: Abgeschritten werden in Einklang mit Schopenhauers eigener Aufteilung die Metaphysik der Natur, die Metaphysik des Schönen und die Metaphysik der Sitten, um das Charakterkonzept je für diese Bereiche zu erarbeiten. Den drei Hauptkapiteln voran geht ein Eingangskapitel *Die Welt als Vorstellung*, das sich eingehend mit einer ungewöhnlichen Verwendungsweise des Charakterbegriffs bei Schopenhauer beschäftigt: dem „intellektuellen Charakter“. Die Bearbeitung dieses Konzeptes ist vor allem von daher lohnend, als es eine ganze Menge über die impliziten, bisher unentdeckten Paradigmata dieser Philosophie verrät – und zugleich die Wichtigkeit des Charakterbegriffs für das Denken Schopenhauers einleitend betont. Ein zweites Kapitel *Die Welt als Wille* vor der Metaphysikentriade führt in wichtige Begriffe der Schopenhauer'schen Philosophie ein und öffnet diejenigen größeren Kontexte, auf die ständig zurückgegriffen werden wird. Dann folgen mit *Über den Charakter in der Natur*, *Über den Charakter in der Kunst* und *Über den Charakter in der Ethik – Die Metaphysik des menschlichen Willens* die zentralen Abschnitte der Untersuchung, deren dritter über den Charakter in der Ethik zum ersten Male eine eingehende Beleuchtung der fast völlig unbeachtet gebliebenen Vererbungslehre Schopenhauers bietet. – Das letzte Kapitel, *Epilog: Über die Freiheit des Willens*, schließt – nach einer Kurzzusammenfassung der Ergebnisse – mit einer panoramischen Lesart dieser Philosophie als *Mythos der Sehnsucht*, und zwar als Mythos der Sehnsucht nach dem Charakter, die Schopenhauerlektüre ab.

Der *zweite Teil* der Arbeit, dem Schopenhauerschüler Mainländer gewidmet, teilt sich mit dem ersten sein synthetisches Vorgehen. Mainländers Philosophie aber ist in Hinsicht auf ihre eigene Aufteilung kaum dazu geeignet, eine ihr parallele Interpretationsabfolge zu diktieren: *Physik*, *Asthetik*, *Ethik*, *Politik* und *Metaphysik* als die Untersuchungsfelder des Offenbacher Philosophen, die eine Übernahme beziehungsweise Transformation des zentralen Charakterbegriffs Schopenhauers erwarten lassen, stoßen sich in ihrer gegebenen Reihenfolge mit der synthetischen Darstellungsweise. Hinderlich dafür ist einerseits die Begebenheit, dass das klimatisch ans Ende des Werkes positionierte *Metaphysik*-Kapitel Erweiterungen des zuvor Erörterten liefert, die der Interpret in der Synthese zusammen mit der jeweiligen Einzeluntersuchung aufzugreifen hätte. Hinderlich dafür ist andererseits, dass die *Asthetik* Mainländers einen Sonderfall in der seiner Philosophie darstellt, der, abseits vom übrigen System, kaum Verwendungen von Schopenhauer'schen Philosophemen und Begriffen aufweist: Wie einer der ersten Mainländerinterpreten zu Recht betonte, geht Mainländer in seiner *Asthetik* „einen bedeutenden

*Schritt über Schopenhauer hinaus [...].*<sup>62</sup> – Mainländers Philosophie muss also in anderem, nicht dem Autor folgenden Aufbau gelesen werden. Weil aber der Lebensgeschichte Mainländers seit seinem freiwilligen Tode ungemein viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde und weil man in der glücklichen Lage ist, in der Autobiographie des Philosophen eine Übersetzung seines Lebens in seine Philosophie zu finden, soll zur Einführung die Biographie Mainländers aus dem Blickwinkel des Charakterbegriffs interpretiert werden. Zu destillieren ist aus diesem Ansatz zum einen eine erste Annäherung an den Charakterbegriff, zum anderen eine Einführung in grundlegende Topoi des Mainländer'schen Denkens. Im selben Abschnitt wird daraufhin in einer breiter gefächerten Interpretation sowohl von Autobiographie wie auch von literarischen und – sensu stricto – philosophischen Schriften ein Strukturmodell der gesamten *Philosophie der Erlösung* entworfen werden, welches erst den Schlüssel für das Mainländer'sche Denken bereitstellt. Im Anschluss an diesen Aufriss soll, in einem Schwenk von der Betonung der Form zur Betonung des Inhaltes, das ohne Zweifel zentrale Theorem der Mainländer'schen Philosophie, die „zerfallende Welt“, näher untersucht werden. Handelt es sich bei Mainländers Philosophie tatsächlich um eine innovative „Metaphysik der Entropie“ – oder ist die sterbende Welt gar ein bisher unerkanntes Traditionsgut? Die Erörterung dieser Frage führt auf das Fundament der Mainländer'schen Philosophie und lädt dazu ein, das Verhältnis desselben zum „Charakter“ zu betrachten; der Erweis, dass auch in der Philosophie Mainländers Philosophie mit dem Charakter betrieben werde, bildet natürlich weiterhin das primäre Ziel der Darstellungen. Dies geschieht daraufhin eingehend im dritten Kapitel der Untersuchung, das die Mainländer'sche *Physik* im Blickfeld hat. Von der *Physik* ist es derweil nur ein kleiner Schritt zur *Politik* des Autors, indem sie mit der Physik ihre Voraussetzungen teilt; von der *Politik* wiederum nur ein kleiner Schritt zur *Ethik*, indem sie ebenfalls mit den Voraussetzungen der *Politik* und sekundär denen der *Physik* konform geht. Die gewählte Ordnung der Hauptkapitel zum Charakterbegriff erweist sich daher als die Verengung des Fokus: von der gesamten Natur in der *Physik* zur menschlichen Geschichte in der *Politik*, von der menschlichen Geschichte in der *Politik* zum einzelnen menschlichen Wesen in der *Ethik*. – Generell kann man sich der Philosophie Mainländers aus vielerlei Richtungen nähern; was die Ordnung nach dem verengenden Fokus zwar als immerhin praktikabel rechtfertigt, inhaltlich aber als unterdeterminiert stempelt: Die *Ethik* als ein Kapitel des philosophischen Hauptwerkes wird Erläuterung durch ein randständiges literarisches Werk des Autors erfahren; die Autobiographie wurde schon als Möglichkeit des Einstiegs in die Philosophie Mainländers erwähnt. Dies und die Möglichkeit der problemlosen Aufstellung eines

---

62 Sommerlad (1896), 279 – Der Begriff „Charakter“ taucht in der „Aesthetik“ Mainländers kaum auf. Der tieferliegende Grund aber, warum Mainländer Schopenhauer in der Frage nach dem Schönen ganz und gar nicht zu folgen vermag, besteht darin, dass Mainländer den Ideenbegriff Schopenhauers gänzlich ablehnt: und auf diesem ist die Schopenhauer'sche „Metaphysik des Schönen“ erbaut.



das gesamte Mainländer'sche metaphysische Denken umgreifenden Strukturmodells erweisen sich aber lediglich als Symptom dafür, dass in beinahe allen Schriften Mainländers der gleiche Geist webt: Eines ist hier nur Spiegel des anderen; anderes Miniatur des einen. Wie Schopenhauer glaubt Mainländer mit gutem Grund an den „organischen“ Zusammenhang in seinem Werk<sup>63</sup>; wie Schopenhauer glaubt er an ein gleichbleibendes Produktionsprinzip hinter der Harmonie seines Schaffens<sup>64</sup>. Die Synopse des Herausgestellten kann daher im letzten Kapitel des Mainländerabschnittes mithilfe einer einfachen Substitutionsreihung erfolgen: So wie es sich mit dem Charakter in der *Physik* verhält, verhält es sich mit ihm in der *Politik*; wie in der *Politik*, so in der *Ethik*, wozu noch die Ergebnisse der Autobiographie einstimmen.

Zuletzt bleibt auf der Folie der erarbeiteten Data im Rückblick das Verhältnis von Schopenhauer und Mainländer zu besehen. Die Untersuchung schließt den Kreis zum Anfang: Inwieweit darf Philipp Mainländer mit Grund der „Schule“ Arthur Schopenhauers zugerechnet werden?

---

63 „Dieses eben entwickelte rein Originelle meiner Lehre ist natürlich die Blüthe auf einem organisch gewachsenen Stengel mit Wurzeln und Blättern.“ PE II, 238

64 „– Was durch dasselbe [das Werk, Th.L.] mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke.“ HN I, 462  
„Deshalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorgen seyn können; sogar noch dann, wann einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen: denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maaße, wie die Sätze vollzählig zusammenkamen; weil sie bei mir eben nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann.“ P I, 140 – Zur Harmonie der Philosophie Schopenhauers vgl. insbesondere das folgende Kap. 1.

## **Teil I: Arthur Schopenhauer**

# 1. Einführung I: Die Welt als Vorstellung

## 1.1 Der intellektuelle Charakter?

„Die Welt ist Vorstellung.“<sup>65</sup>

Schopenhauer

„Aber es giebt nun [...] einen bestimmten deutlichen intellektuellen Charakter, für das Theoretische, den nicht Jeder hat: denn hier ist die bestimmte Individualität Genie, sie ist originelle Weltansicht, die schon durchaus ungewöhnliche Objektivität voraussetzt, welche das Wesen des Genies ist. Dieser intellektuelle Charakter nun ist das Thema, auf welches alle Werke des damit begabten Variation sind. In einem in Weimar geschriebenen Aufsatz habe ich dies einen Kniff genannt durch den jedes Genie alle seine Werke, seien sie auch noch so mannigfaltig, hervorbringt.“<sup>66</sup> – Das kann schon verwundern: War der Charakter in der gesamten Philosophiegeschichte nicht etwas, das mit dem „Moralischen“ assoziiert blieb? – Was soll das also sein: ein „intellektueller Charakter“? Nun, man muss etwas zurück gehen, genauer gesagt: ganz zurück, wenn man wissen will, was Schopenhauer hier zu denken gibt. Im griechischen Worte „χαρακτήρ“ meint der Charakterbegriff zunächst nur das „Gepräge“, „Geprägte“, „Eingekerbte“<sup>67</sup>, im numismatischen Ursinne: die Einkerbung auf der Münze. In einer allerersten, eher zaghaften Übertragung bedeutet er dann „die einer Person oder Sache gleichsam aufgeprägte Eigentümlichkeit, woran man sie erkennt“<sup>68</sup>, kurz: ein Individuierungszeichen. – Genug für die Interpretation. Man versteht jetzt: Der „intellektuelle Charakter“ meint die Stempelung, die der Verstand dem Geschauten gibt, indem er es schaut; das Zeichen, woran man ihn – oder seinen Besitzer – erkennt. Mit dem Moralischen dieses Besitzers, seinem Willen, hat er im Gegenzug überhaupt gar nichts zu tun. Man weiß, was man nach Schopenhauer zu vermeiden hat: „Nie schließt man von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch umgekehrt: vielmehr betrachtet man sie als 2 ganz gesonderte Wesen.“<sup>69</sup> Und mehr noch: Der gute Kopf ist auch überhaupt nicht das Entscheidende – „Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben

---

65 W I, 4

66 HN I, 142f.

67 Vgl. Seidel (1971), Fischer (1958). – Vgl. auch Grimm (1984), 611, die „Character“, als „ein dem ohr des volkes seltsam lautendes wort“, mit zahlreichen Eindeutschungen bedenken, welche lauten: „mahl, bild, zeichen, art, sitte, gepräge.“

68 Pape (1849), 1312; ähnlich Fischer (1958), 1017, als „konstante[s] Gepräge“ sowie Grimm (1984), 611, als „unterscheidendes merkmal“.

69 HN IV/I, 94

*Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten.*<sup>70</sup> Jedenfalls ist er normalerweise nicht das Entscheidende. Seine Wichtigkeit gilt nur in einem einzigen Bereich, dort aber ganz: Der geniale Künstler, das Genie, ist freischwebendes „*reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß*“<sup>71</sup>, nur Kopf, nicht Wille. Seine intellektuelle Signatur, sein intellektueller Charakter, kann deshalb Interesse für sich beanspruchen, weil er, dieser geniale Künstler, als Kopf im Werk lebt, nicht als Wille. – Der Künstler ist die lebendige Pervertierung der Willensverhältnisse. Heißt es für den Normalmenschen „*Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf*“<sup>72</sup>, darf fürs Genie behauptet werden: „Im Kopf steckt das Genie, nicht im Herzen.“ Dass man angesichts dieser Umstände *für das Genie* einen ungewohnten und höchst untraditionellen intellektuellen Charakter postuliert – und Schopenhauer tut genau dies; denn er sagt gerade nicht, dass „jeder“ Mensch einen intellektuellen Charakter besitzt – ist Spiegel der Ausnahmestellung, die das Genie schon seit spätestens 1812 in seinen Schriften einnimmt<sup>73</sup>.

Hat die Willensexistenz einen moralischen Charakter, so hat die antipodische Existenz des Genies einen intellektuellen Charakter.

Sichtbar wird daran vor allem, dass es der Charakterbegriff selbst ist, der Schopenhauer seit Anbeginn seiner Produktivität am Herzen liegt<sup>74</sup> und der jede Bewegung seines Denkens – auch die Kehre vom wollenden, nicht intuitiv schauenden Menschen zum intuitiv schauenden, nicht wollenden Genie – mitmachen soll. – Denkbewegungen mit dem Impetus der Stärkung des Charakterbegriffs haben letztlich ja genauso statt, wenn *jedem* Naturding ein Charakter zugesprochen werden wird<sup>75</sup>: Dabei geht der „Charakter“ seiner eindeutigen Zuordnung zum Moralischen zwar erneut verlustig, weist aber dafür eine deutlich höhere Extension auf. Im Gegensatz zum „Charakter“ als Bezeichnung des Wesens der Naturdinge allerdings wird Schopenhauer im Laufe seines Lebens den „intellektuellen Charakter“ als terminus technicus von 1814 für die Beschreibung der Signatur des Genies vergessen. Im Bereich des Menschen – zu dem das Genie trotz zwischenzeitlicher Eskapaden reinen Schauens noch zu zählen ist – zeichnet sich die klassische Gleichsetzung des „Moralischen“ mit dem „Charakter“ schließlich ab: „*[M]oralische*“ Eigenschaften sind es von nun an, die die „*Eigenschaften des Charakters*“ eines Menschen machen<sup>76</sup>. – Worin diese Abkehr vom intellektuellen Charakter ihre letzte Wurzel hat,

---

70 W II, 261

71 W I, 209

72 W II, 270

73 Die erste größere Notiz zum Genius findet sich im Nachlass in den Aufzeichnungen von 1812. Vgl. HN I, 23f.

74 „Weil der Mensch sich nicht ändert, und also sein moralischer Karakter durchaus im ganzen Leben derselbe bleibt [...]“ (HN I, 91) heißt die starke Theorie, an der Schopenhauer ohne Abstriche sein ganzes Leben festhalten wird. Sie wird aufgestellt 1814, am Beginn der Systemgenesezeit.

75 Vgl. Kap. 3.1

76 Vgl. oben: „Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten.“ W II, 261

muss Spekulation bleiben, zumal der „intellektuelle Charakter“ unter seinem Kosenamen „*Kniff*“ noch im Jahre 1828 im handschriftlichen Nachlass kurz auftaucht. – Es mag ein Wille zur Vereinheitlichung für die Abkehr vom eigenen Charakter der durchaus seltenen Kopffexistenz „Genie“ verantwortlich sein, indem der Charakter nur triadisch Naturgegenstand, Kunstgegenstand und Gegenstand der moralischen Untersuchungen sein sollte – ein reiner Repräsentant der drei Lokalbereiche der Metaphysik.

Dies alles soll aber nicht aufhalten, die Frage zu stellen, was denn unter einem „intellektuellen Charakter“ in concreto überhaupt zu fassen sei? – Was ist zum Beispiel Schopenhauers eigener intellektueller Charakter, durchgängiges Thema *seiner* Werke?<sup>77</sup>

Auf der Suche nach diesem persönlichen „*Kniff*“, der den Begriff des „*intellektuellen Charakters*“ erst recht mit Leben zu füllen verspricht, wird man zunächst in den Fußspuren der Psychoanalyse wandeln (2.2). Schließlich war sie es, die intellektuelle Stempelungen – sie nannte diese „*Zentralmotive*“<sup>78</sup> – mit gutem Gespür systematisch herausarbeitete; nicht nur, aber auch bei Arthur Schopenhauer. – Ihr Ergebnis kann allerdings aus dem Horizonte Schopenhauers letztlich keineswegs befriedigen, indem die Voraussetzungen Schopenhauers und der Psychoanalyse inkompatibel sind. Die Psychoanalyse findet zwar einen Stempel – aber sicher nicht einen solchen, den Schopenhauer beim Verfassen des Eingangszitats im Auge hatte: Diesen letzteren gilt es demnächst zu rekonstruieren (2.3). – Schopenhauers eigener intellektueller Stempel wird sich indessen als eine Sicht auf die Welt entpuppen, die auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Nach dem Blick in diese Tradition (2.4) wird sich einer Reihe von Exempla für die poetische Leistung jenes intellektuellen Charakters im System Schopenhauers zugewendet, und zwar in der Art und Weise, dass jede „Regionalmetaphysik“ einmal thematisiert wird: In Schopenhauers eigener Abfolge haben die „Metaphysik der Natur“ mit ihrer Gesichtsgebung der Welt (2.5), die „Metaphysik des Schönen“ mit ihrer Lehre vom Genie (2.6) und die „Metaphysik der Sitten“ mit ihrer Willenserkenntnislehre (2.7; 2.8) alle ähnlich viel zu bieten, wenn es darum geht, das Charakteristikum der Produktion des Philosophen zur Anschaulichkeit („*welche die Quelle aller Evidenz ist*“<sup>79</sup>) zu bringen. – Die Bewusstmachung des impliziten Produktionsparadigmas dieser Philosophie kann in ihrer Wichtigkeit jedenfalls gar nicht überschätzt werden. Es ist das Verdienst

---

77 Zum „*Kniff*“ vgl. ebenfalls Mollowitz (1984), 223f., sowie Mollowitz (1988), 54. Mollowitz aber nimmt ihn beide Male in einem Sinne, in welchem er im einleitenden Zitat sicher nicht gemeint ist: als „Verbindung zwischen der genialen Schau und der künstlerisch-technischen oder sprachlich-abstrakten Weitervermittlung“, als „Trieb“ des Philosophen, den Stift anzurühren, des Künstlers, den Pinsel zu schwingen. Er nimmt ihn als Motor der Produktion statt als über alle Zeit gleich bleibende Tiefendimension des genialen Werkes. – Mollowitz übernimmt letztlich eins zu eins Schopenhauers eigene späte, oberflächlichere Interpretation des „*Kniff*“-Begriffs, auf die gen Ende des Kapitels eingegangen werden wird.

78 Nunberg/Federn (1976), 248: „Die Zentralmotive der Dichtung machen den innersten Mechanismus der Psyche des Dichters klar. Hier steht man im Mittelpunkte des Unbewußten.“

79 P II, 552

des Begriffs des „*intellektuellen Charakters*“, auf diese Eigenheiten des Autors hinzuweisen: Wenn – dies im Vorgriff – die Welt „*Theater*“ wird, wenn das Mitleid „*Wiedererkennen*“ und das Subjekt des Erkennens „*Zuschauer*“ des Subjekts des Wollens ist; wenn das Genie paradigmatisch vom Berge auf das „*große[], bunte[], glänzende[] Bild*“ blickt und der vom Willen freie Intellekt auf die „*Logen*“ des Schauspielhauses wechselt; dann kann man diese durchgängigen Bilder zwar als wirkungsbedachte Rhetorik eines zu seiner Zeit zu wenig Gelesenen stehen lassen und sie einfach auf der Seite jener metaphernbeladenen Formulierungsfreude des Autors Schopenhauer verbuchen. – Man kann sich aber auch an der Sensibilität des Autors selbst orientieren, der Anstoß zur Überlegung daran nahm, dass ihm bei *jedem* genialen Autor im tiefsten Grunde etwas Gleichbleibendes begegnet sei, und der daraufhin behauptete, es wäre dort etwas im Hintergrund am Werke, auf das alles Explizierte als „*Variation*“ rückführbar sei. Man darf hier gerade nicht länger das *schmückende Bild* sehen, sondern muss das *Thema* extrapolieren, das Schopenhauer mit dem intellektuellen Stempel identifiziert: So nämlich sind die vielen „*Bilder*“ Schopenhauers letztlich kein schönes Beiwerk, kein uninspirierter barocker Schwulst und auch nicht der Metaphernreichtum des Sophisten. – Sie sind Spiegel, Stempel und enumerationes partium einer individuellen Aisthesis, die die Welt in Theaterbegriffen thematisiert, weil sie sich ihr einst in Augenblicken höchster Klarheit anschaulich in Theatergestalt offenbart hat (2.9).

## 1.2 Schopenhauer und die Psychoanalyse: Intellektueller Charakter als Triebtransformation

Einen großen Versuch, den Stempel des Schopenhauer'schen Œuvres ausfindig zu machen, hat es schon gegeben: Er kam aus der Tradition derjenigen, denen die Stempeljagd detektivisches Vergnügen bereitete, inspiriert aus geselligen Treffen am Mittwoch im verrauchten Behandlungszimmer Freuds, eines damals noch nicht so sehr berühmten Wiener Arztes. – Man erinnere sich an den Stempel, den Freud Wilhelm Jensens kleiner Novelle „*Gradiva*“ verpasste: „*Die Grundlagen der ganzen Sache ist also Jensens Verhältnis zu einer kleinen Jugendgespielin, vielleicht einer Schwester. Es könnte etwa so zugegangen sein, daß der Dichter einen mächtigen Eindruck hatte, der einen unbefriedigten Wunsch hinterlassen hatte (etwa der Verlust dieser Gespielin)*.“<sup>80</sup> Oder an die ganz frühe Erklärung über „*Die Richterin*“ von C.F. Meyer im Briefwechsel mit Fließ: „*Kein Zweifel, daß es sich um die poetische Abwehr der Erinnerung an ein*

---

80 Nunberg/Federn (1976), 251

*Verhältnis mit der Schwester handelt.*“<sup>81</sup> Oder auch an die spätere Erläuterung des „Sandmanns“ E.T.A. Hoffmanns – mit seiner unheimlichen Coppola-Vaterfigur: „*Nach den Belegen, die E. Grisebach in der biographischen Einleitung zu Hoffmanns Werken beibringt, war die Beziehung zum Vater immer eine der wundesten Stellen in des Dichters Gefühlsleben.*“<sup>82</sup>

Kurz: Schopenhauers „Fall“ – in der Trivalenz eines Falles für den Arzt, eines Falles für den Detektiv und des Niedergangs eines Menschen – wird für die psychoanalytische Tradition ganz ähnlich liegen: In jedem Fall ist es eine so und so geartete Denkart, *aus Triebabwehr geformt*, die das Thema erzeugt, worauf alle Schriften des Betreffenden nur die Variation darstellen. – „Intellektueller Charakter“ ist hier transformierter Trieb.

Das sagt sowohl die ältere autorenpsychologische Untersuchung des Casus Schopenhauer von 1913, die – eben zeitgemäß<sup>83</sup> – eine gehörige Portion Pathologisierung einfließen lässt und die gelungene Analyse des Philosophen mit folgender Weisheit ausklingen lässt: „*Wer da auszöge, einen zu suchen, der gesund genug zum Philosophieren ist, dem erginge es wie jenem Boten eines kranken Königs, der das Hemd eines Glücklichen zur Heilung seines Herrn suchen ging. Denn als er endlich in einem Hirten den Glücklichen fand, besaß dieser kein Hemd. – Wer zum Philosophieren gesund genug wäre, – der philosophiert eben nicht!*“<sup>84</sup> Das sagt aber genauso die neuere Untersuchung aus dem Jahre 2005, die sich zwar gegen solche krassen Pathologisierungen philosophischer Produktion verwahrt und behauptet, Schopenhauers „*Lehre [...] bedeutet [...] weit mehr als nur eine persönliche Sicht der Welt*“<sup>85</sup>. – Als in derselben Tradition stehend ist jedoch bei beiden Untersuchungen letztendlich ausgemacht, dass *das primäre Movens der Philosophie Schopenhauers die Gewalt der eigenen Triebgrundlage ist*<sup>86</sup>. Anhaltspunkte für starke und verdrängte Triebregungen bieten sich ja genug: Man kann das Jugendgedicht Schopenhauers aus dem Nachlass bemühen, das „*O Wollust, o Hölle*“<sup>87</sup> in dieser Hinsicht sehr vielversprechend klingt. Man kann die „*wunderbare venerische Krankheit*“<sup>88</sup> nehmen, die so manchem schon als Hemmer für praktische Forderungen seiner Libido gedient habe und die im Fortgang als höchst weise Einrichtung der Natur gefeiert wird: „*Damit also der Geschlechtstrieb nicht zu viel Gewalt über den Menschen gewinne, ist die venerische Krankheit ein sehr dienlicher Damm.*“<sup>89</sup> Und man kann

---

81 Masson (1999), 347

82 Freud (1919), 256; zu Freuds Umgang mit Literatur vgl. Rohrwasser (2005), 223ff.

83 Vgl. zur damaligen Diskussion Freud (1908), 54; 125f.; Nunberg/Federn (1976), 239ff., Rohrwasser (2005), 213ff.

84 Hitschmann (1913), 173

85 Gödde (2005), 31

86 Vgl. Gödde (2005), 17ff.; 20; und Hitschmann (1913), 103

87 HN I, 1f.

88 HN I, 52

89 HN I, 52

drittens auch die Beschwörungen besehen, dass man der Seite der „Sinnlichkeit“ keinesfalls lausche<sup>90</sup>, die, hat man ihr die Zügel nur einmal schießen lassen, im Nu auch das graziöseste Paar – verkappte Urszenenphantasie – zur Tierheit degradieren<sup>91</sup>. All dies beschreibt für die Psychoanalyse geradezu mustergültig die Psychodynamik desjenigen, der gegen seine verhassten Triebe anschreibt. Er tut dies, um sie einerseits in der Verdrängung zu halten, um andererseits nicht in die Neurose abzugleiten – und verhilft ihnen so kompromissweise auf Papier zur Äußerung. Wo aber diese Ventilierung betrieben wird, wo die Wiederkehr des Verdrängten durch literarische Inschachhaltung gebändigt werden soll, ist im Werk *überall* drängender „Sexualtrieb“ zu finden. Er ist nur mit mehr oder minder geschickter Rhetorik verkleidet: Seine feinere Bearbeitung hätte dann über die frühe Apotheose des Wollens – „*Wollen! großes Wort! Zunge auf der Wage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle!*“<sup>92</sup> – zur feinsten Bearbeitung endlich in die Apotheose des Willens als ubiquitärer, angenehm abstrakter<sup>93</sup> Weltsubstanz geführt. – Introspektiv wahrgenommene Intensität des Triebes würde hier projektiv umgemünzt in äußerliche Extensität: Die Welt als Wille wird zur Prosopopöia dessen, was Schopenhauer an sich selbst nicht wahrhaben wollte und erst in einer Rückwärtsbewegung, gestaltgeworden, als an sich selbst vorhanden akzeptieren kann. Denn jetzt besitzt ja alles solche Eigenschaften: Aggression und Symbioseverlangen, Egoismus und Geschlechtstrieb ist alles; die Welt als Wille ist der elaborierte Umweg des *gnothi seauton* geworden. Denn, so weiß die Autorenpsychoanalyse schon lange: „[E]r [der Philosoph, Th.L.] deutet sich die Welt so nach seinem Sinne, daß sie, wenn auch nicht seine Wünsche direkt erfüllt [...], so doch seine Schwächen und Überkräfte rechtfertigt und ihm auf diese Weise das

90 „Den Anfechtungen deiner Sinnlichkeit siehe lachend so zu wie der Ausführung eines gegen dich verabredeten dir aber gesteckten Schelmenstreichs.“ HN I, 24; „In der Moralität unseres Handelns darf der juristische Grundsatz *audienda et altera pars* nicht gelten: d. h. die Sinnlichkeit und [der] Egoismus dürfen gar nicht angehört werden. Vielmehr heißt es, sobald der reine Wille sich ausgesprochen: *nec audienda altera pars*.“ HN I, 40

91 „– In der Tat ist die Wollust sehr ernst. Denke dir das schönste liebreizendeste Paar, wie sie voll Grazie im schönen Liebesspiel sich anziehen und zurückstoßen, begehren und fliehn, ein süßes Spiel, ein lieblicher Scherz – Nun sieh sie im Augenblick des Genusses der Wollust – aller Scherz, all jene sanfte Grazie ist plötzlich verschwunden, und hat einem tiefen Ernst Platz gemacht. Was für ein Ernst ist das? – Der Ernst der Tierheit.“ HN I, 43

– „Urszene“ hier natürlich nicht verstanden als reale Beobachtung des elterlichen Verkehrs oder als eine sich um solche Beobachtung rankende phantastische Ausgestaltung; sondern in Anschluss an Laplace/Pontalis (1992) als „Phantasie über den Ursprung“, die gebildet ist einerseits aus den Niederschlägen der mehrschrittigen psychosexuellen Entwicklung, andererseits den Familienroman komprimiert einarbeitet. Sie ist Schopenhauers persönliche Phantasie über den Ursprung: seinen, den Ursprung des Kindes, den Ursprung generell, welche sich dereinst noch niederschlagen wird darin, dass das Konzept der „Generation“ von „Unterjochung“ der niederen Ideen, einem reinen „Kampf“ um Materie spricht; eine destruktive Urszenenphantasie, die schon in ihrer projektiven Formung am „liebreizendeste[n] Paar“ – wild, animalisch, schreckenerregend, defizitär und hässlich – verrät, dass sie keine Chance auf Integration ins Ich besitzt.

92 HN I, 55

93 „Ich habe die Ausdehnung des Begriffs *Wille* sehr erweitert; so daß er Erscheinungen begreift, die man nie auf ihn zurückführte. [...] Ich aber sage, daß jede Bewegung, Gestaltung, Streben, Seyn, daß dies Alles Erscheinung, Objektität des Willens ist; indem er das Ansich aller Dinge ist [...]“ HN I, 353



*befriedigende und beruhigende Gefühl verschafft, in diese (seine) Welt hineinzupassen [...]*<sup>94</sup>

Dies, dass man überall in der Metaphysik Schopenhauers das abgeschliffene Begehren des Philosophen selbst sieht, das extrojiert sein Unwesen als „aufgefundener“ Welttrieb jetzt treibt, mag für die psychoanalytische Produktionstheorie völlig zureichend sein; für sie den zureichenden Grund abgeben, warum Schopenhauers Philosophie ist, wie sie einmal ist: Der Stempel liegt für sie in der Triebbasis des Philosophen, die sich im Werk immer wieder sublimiert offenbart. – Verstanden wissen wollte sich Schopenhauer gewiss anders, und manchmal kann es lohnend sein, auch dem nachzugehen: zu fragen, was bei ihm der „Kniff“ *in seinem Sinne* sei, der das Werk einmalig macht?

### 1.3 Die Welt als Vorstellung – Über einen Habitus, etwas anzuschauen

Für das Vorhaben also, den in Schopenhauers Sinne einzigen und wirklichen Kniff des Werkes ausfindig zu machen, muss man zunächst ganz bewusst die obige Verbindung fahren lassen zwischen Intellekt und Wollen, die aus dem verkleideten individuellen Wollen den Grundpfeiler einer Philosophie werden lässt: Hier ist dann nicht mehr die Charakteristik des Intellektuellen ein Reflex des durch habituelle Abwehrmechanismen im ständigen Transformationsprozess befindlichen Triebgeschehens. Genau andersherum wird der Schuh draus: Für Schopenhauer war seit jeher jede echte Philosophie wie jedes echte Kunstwerk reine Sache der anschaulichen Erkenntnis, und dies selbst, wenn er sich durchaus über die Möglichkeit der Inklinat von Erkenntnis durch die Bestrebungen im Klaren war<sup>95</sup>. Gänzlich unsinnig ist es für ihn, den Stempel der Erkenntnis in der Triebfiguration zu suchen: Leiblichkeit bleibt ausgeblendet. Die Phase der Inventio eines Werkes jeglicher Gattung, solange es nur ein „echtes“ ist, macht für ihn – soviel steht fest – der Intellekt ausschließlich mit sich aus; der *willensfreie* reine Blick des Genialen ist tatsächliches fundamentum inconcussum und Signum des Werkes, gar der Werkreihe<sup>96</sup>. „*Jeder Mensch von Genie hat nur einen einzigen Kniff, der ihm ausschließlich angehört und den er in jedem seiner Werke, nur immer unter anderer Anwendung anbringt.*“<sup>97</sup> – Deklination eines Einzigen wird nun auch im eigenen Hauptwerk an prominenter Stelle bekanntlich behauptet: „– *Was durch dasselbe [das Werk, Th.L.] mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich,*

---

94 Hitschmann (1913), 103; zum Optimismus und dessen Weltbild vgl. Angel (1934)

95 Vgl. zum Beispiel HN III, 109

96 Vgl. Kap. 4.2

97 HN I, 98

*aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieses ganze Buch. – Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat [...] Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das, was man Ethik und Das, was man Aesthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles seyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.*<sup>98</sup> – Und der Kenner des gesamten Œuvres wird keine Sekunde zweifeln, dass Schopenhauer nichts als die reine Wahrheit spricht, wenn er diesen Gedanken weiterführend summiert: *„Meine ganze Ph[ilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.*“<sup>99</sup> Doch die „Welt als Selbsterkenntnis des Willens“ verrät streng genommen nur das bewusste Ergebnis des poetischen Kniffs, nicht den Kniff selbst. Um ihn aufzudecken, muss man sich entsinnen, dass Schopenhauers Blick auf die Welt immer wieder ein Thema variiert genau zwischen der kalten Aussage des Erkenntnisanalytikers: „Die Welt ist Vorstellung (des Verstandes)“, und der des stolzen Philosophen, welcher die Summe aus seinem monothematischen Werk zieht mit der Formel: „Die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens“: *„– Was siehst Du? – Bloße Bilder [...] Warum? Weil dies alles die bloße Hülse ohne den Kern ist, bloß in der Vorstellung existiert, weil das Sichtbare und Vorstellbare die bloße Hülle ist, welche die Bedeutung allein von dem erhält, was darin steckt, vom Willen und seinen Bewegungen. Die Welt der Vorstellung mit allen ihren Scenen, traurigen und fröhlichen, ist nicht das Reale, sondern der Spiegel des Realen.*“<sup>100</sup>

Die Welt als Vorstellung ist hier just zur Welt als *Vorstellung* in ganz anderem Sinne geworden. Der kleine Satz ist literarische Kippfigur, die die Welt als Vorstellung des Verstandes ausspricht, sie aber im Fortgang als Vorstellung auf dem Theater anspricht. Das überraschende präpositionale Attribut – „*mit allen ihren Scenen*“ –, das plötzlich epistemologischen Betrachtungen zum Welt-Status – i. e. „Vorstellung“ – nachkommt, lädt geradezu ein, die Differenz der beiden „Weltvorstellungen“ im Moment der stillen Verschiebung augenfällig zu machen. – Danach kommt das „Reale“ wieder auf den Plan, das dem Idealen, also dem Vorstellungsinhalt, entgegengesetzt bleibt: Die Figur kippt zurück in die Rede von der Welt als Vorstellung des Verstandes, zum Programm der Transzendentalphilosophie. – Was aber *ist* die Welt nun? Vorstellung des Willens oder Vorstellung des Willens; gibt der Wille seine Vorstellung oder stellt er als Erkennen-Wollender die Welt vor? Genitivus obiectivus oder subiectivus? Die Antwort ist kurz: beides – wie bei der Kippfigur. Für Schopenhauer war die Welt seit jeher zutiefst „Vorstellung“ noch in dem anderen Sinne, jenseits ihres Status als Verstandesvorstellung, nämlich jene „Vorstellung des Willens“ im genitivus

98 HN I, 462

99 W I, 485; vgl. zu diesem (einen) Gedanken Malter (1988)

100 HN III, 136

obiectivus: eine *Theatervorstellung*.

„– Aber ist denn die Welt ein Guckkasten?“<sup>101</sup>, ruft derselbe Schopenhauer natürlich andererseits empört aus und macht den Unterschied stark zwischen die Dinge „zu sehen“ und die Dinge „zu sein“<sup>102</sup>, welcher kleine Unterschied schon Candide bekanntlich von so manch objektiven Betrachtungen abgebracht hatte. Doch für den Philosophen bei Schopenhauer – den Künstler, der seine geniale Schau in Begriffe gießt – und den Philosophen Schopenhauer – den Rentier, der behaglich die Welt mit wahrhaft philosophischem Erstaunen ansieht –, ist die Welt „Guckkasten“: Geringe Zuschauerbeteiligung ist ja das punctum saliens seiner Theorie vom Erkennen des Genies immer gewesen. Philosoph und Künstler – Genies – sind ja weder mitleidig noch leidensfähig, zumindest so lange, wie sie tätig sind: Für diese Zeit sind sie reine Diener an der Wahrheit, die Apostel des Guckkastens, den sie verklärt und verdeutlicht auf Leinwand, auf Papier, aufs Medium bringen. – Was hier im Kniff Regie führt, ist also das Theaterbewusstsein, das Bewusstsein von der Welt als Vorstellung, der Welt-Vorstellung des Welttheaters: *„Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, läßt sich ansehen als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird [...] Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnehme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmache, um aus den Logen das Schauspiel zu genießen: [...]“*<sup>103</sup>

#### 1.4 Einschub: Die Metapher des Welttheaters in ihrer Vermittlung zu Schopenhauer

Die Welt als Theater zu strukturieren und anzusehen, ist derweil kein Novum der Schopenhauer'schen Philosophie. Es ist eine gute abendländische Tradition: – *„Ein jedes Zeitalter schafft sich ein Gleichnis, durch das es im Bilde seine Antwort gibt auf die Frage nach dem Sinne des Lebens, und in dem es den Schlüssel ausliefert zu seinem Geheimnis. Die Antwort des Barocks lautet: Die Welt ist ein Theater.“*<sup>104</sup> *„Die Theatermetapher [im Barock, Th.L.] ist nicht nur argumentationstechnisch eingesetzt [...], sie ist unmittelbar weltbildkonstitutiv.“*<sup>105</sup> Man muss in

---

101 W II, 667

102 Vgl. W II, 667

103 W II, 442

104 Alewyn (1952), 15

105 Konersmann (1994), 113

diesem Rahmen zwei Traditionslinien scheiden: Die philosophische Tradition des Welttheaters reicht durchgängig zurück bis in die Antike<sup>106</sup>; die literarische dagegen kann mit ein wenig Extrapolation als bei Calderon de la Barca beginnend gesetzt werden<sup>107</sup> – Calderon, den Schopenhauer gern las und gern zitierte<sup>108</sup> und der ihm, neben der breiten Kenntnis der philosophischen Tradition, ganz gewiss eine Schulung dessen ermöglichte, was ohnehin Charakter seiner Erkenntnis war. Calderon näherte jedenfalls schon in seinem von Schopenhauer sehr geschätzten Werk „Das Leben ein Traum“ die Welt deutlich dem Theater an<sup>109</sup>. Sie, das „Schreckenbild“<sup>110</sup> – und schon darin zeigt sich eine gewisse Analogie zur Weltauffassung Schopenhauers –, wird missbraucht zum überdimensionalen zeitgemäßen „Labor“: Es soll erwiesen werden, ob der prophylaktisch im Kerker schmachtende Protagonist und rechtmäßige Thronfolger Sigismund, der vom Orakel jedoch als dereinst mordender Tyrann gebrandmarkt ist<sup>111</sup>, durch Auflehnung gegen das Fatum sich als würdiger Herrscher<sup>112</sup> und – zum philosophischen Ertrag des ganzen Aufwands – den Menschen als frei erweisen kann<sup>113</sup>: Ein gigantisches Experiment entsteht, welches darin besteht, dass man vor dem Testkandidaten in Beherrschungsfragen Theater spielt, indem man ihn nicht darüber aufklärt, wie schnell und spurlos seine Testphase als König mit einer einschläfernden und vergessen machenden Substanz beendet werden kann. – Zumindest der Zuschauer weiß, dass die Welt, die Sigismund als „Traum“ vorkommt (und welches Verhältnis daher titelgebend wird), ein zu Testzwecken entwickeltes Theaterspiel, eine *Inszenierung*<sup>114</sup>, ist, innerhalb dessen die nur scheinbar so servilen Experimentatoren jederzeit aus ihrer Untertanenrolle ausbrechen können, um dem falschen (Theater)König ein unerwartetes Ende zu machen. Für den Zuschauer verweist die Schein-Welt Sigismunds durchgängig auf etwas anderes, nämlich auf den sie erschaffenden Experimentalhintergrund; ein Charakteristikum des *theatrum mundi* (das *immer* von der entwerteten Spiel-Welt hinweg weist), welches auch Schopenhauer gleich mehrfach für die literarische Gesichtsgebung seiner geschauten Theaterwelt einsetzen wird. Vielleicht sogar klingt am Ende Calderon persönlich mit seinem Protagonisten Sigismund – der ja über Nacht zum „König“ wurde – und dessen wertloser, inszenierter Schein-Welt an, wenn es an den „Schleier der

---

106 Vgl. Curtius (1973), 148f.; sowie Christian (1987), die detailliert und sorgsam die Geschichte der Metapher mit Schwerpunkt auf ihrem Gebrauch in der Philosophie darlegt.

107 Vgl. Sofer (1956), 258; 268; zur Geschichte der Konzeption vgl. auch García (1996), der besonders die Zeit seit der Renaissance beleuchtet und auf die aktuell gebliebenen soziologischen Implikationen des Bildes abhebt

108 Vgl. HN V, 489

109 Curtius (1973), 151, betont, dass sogar die programmatische Formulierung „gran teatro del mundo“ in „Das Leben ein Traum“ vorkommt.

110 Calderon (1910), 51

111 Calderon (1910), 42

112 Calderon (1910), 46f.

113 „Das gesamte Werk Calderons hat die Dimension eines Welttheaters, insofern die Personen ihre Rollen vor kosmischem Hintergrund agieren.“ Curtius (1973), 151

114 Vgl. Link (1981), 6

Maja“, den Inbegriff des zu überwindenden Scheins in der Vorstellungs-Welt Schopenhauers geht: *„Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als möglich erscheinen, der Wahrheit nach, wirklich preisgegeben ist; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, ist.“*<sup>115</sup>

## 1.5 Prosopopoiia des Kosmos, Schopenhauers Welttragödie

Für einen Philosophen nun, der das Gute zum „Mangel am Bösen“, die haushälterische Sparsamkeit der Natur zum „Geiz“ und die Welt zur „schlechtesten aller möglichen“ erklärt<sup>116</sup>, fasst Schopenhauer den barocken Gedanken, dass auf dem Theatrum *„etwas des Zeigens Würdiges“*<sup>117</sup> erscheine, für seine Verhältnisse unerwartet traditionell: Zwar besteht die „Würde“ des Erscheinenden nur darin, sinnfällig das Credo des lebensfeindlichen Geistes vor Augen zu führen: „besser wär's, daß nichts entstünde“<sup>118</sup> – das nihil aber ist ja für Schopenhauer das nihil relativum, und die Natur spricht in ihrer bekannten Naivität und Ehrlichkeit<sup>119</sup> nicht aus, dass rein gar nichts, sondern dass etwas Anderes – Besseres – her müsse<sup>120</sup>. Diese Natur hat hier zwar nicht ihren eigenen Sinn-, wohl aber ihren Verweisungscharakter behalten dürfen<sup>121</sup>: Die unsagbare Schlechtigkeit der Welt und das an sich sinnfreie Spiel werden umgemünzt in einen negativen Verweis auf ein Zumindest-nie-mehr-so-Etwas<sup>122</sup>, das in dieser Philosophie sowieso nur das Bessere

115 W I, 470

116 Zu den Inversionsargumenten vgl. Kap. 2.3

117 García/Konersmann (1998), Sp. 1051f.

118 Goethe (1806), Z. 1341

119 Vgl. z. B. W I, 325

120 Die klarste Formulierung, die das schnell missverständliche „nihil“ einmal außen vor lässt, spricht diesen Zusammenhang für das Tragödienspiel aus, das aber für Schopenhauer – als Kunstform – natürlich nur wiederum komprimiert und verdeutlicht die Natur abspiegelt: „[Dort wird, Th.L.] eben in ihm [dem Menschen, Th.L.] das Bewußtseyn angeregt [...], daß es für ein andersartiges Wollen auch eine andre Art des Daseyns geben muß.“ HN III, 198

121 Derartig denkt es im Übrigen auch der von Schopenhauer verehrte und übersetzte Gracián: Kein Sinn und Gehalt in der Welt, außer dem einen geborgten, den sie aus der Anbindung an den „Himmel“ erhält: „Im Himmel ist Alles Wonne, in der Hölle Alles Jammer, in der Welt, als dem Mittleren, das Eine und das Andre. Wir stehn zwischen zwei Extremen, und sind daher beider theilhaft. Das Schicksal wechselt: Alles soll nicht Glück, noch Alles Mißgeschick seyn. Diese Welt ist eine Null: für sich allein gilt sie nichts, aber mit dem Himmel in Verbindung gesetzt, viel. Gleichmuth bei ihrem Wechsel ist vernünftig, und Neuheit ist nicht die Sache des Weisen. Unser Leben verwickelt sich in seinem Fortgang, wie ein Schauspiel, und entwickelt sich zuletzt wieder: daher sei man auf das gute Ende bedacht.“ Gracián (2005), 121

122 „Da das wahre Heil zum Wesen der Welt ein ganz negatives Verhältniß hat, als Verneinung des Willens zum

werden kann. – Dies stimmt mit der Struktur der Barockargumentation überein: „*Die Totalerklärung des Theaters entwertet die sinnlich greifbare Wirklichkeit, indem sie sie immer schon auf ein anderes verwiesen sein läßt [...]*“<sup>123</sup>; zumindest bis zu dem Punkt, an dem es im Anschluss weiter heißt: „*[...] aber sie [jene obige »Totalerklärung des Theaters«, Th.L.] versteht sich, das darf nicht übersehen werden, auch als Trost und Theodizee [...]* Die als Bühne begriffene Welt wird wieder und wieder als gerecht und sakrosankt bestätigt, denn ihr Stück folgt einem vollkommenen und eben darum verborgenen Plan.“<sup>124</sup> Über diese Ansicht könnte allenfalls wieder der späte Schopenhauer mit seiner *Transscendente[n] Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* vorsichtig nachdenken. Er neigte in alten Tagen jener hier angesprochenen „Theodizee“ zu, indem er wenigstens eine „Ontodizee“ gab, die mit der Einführung einer „prästabilierten Disharmonie“ die Welt bei allem Ungenügen zumindest prima facie aus der völligen Sinnlosigkeit hob: Das erlittene Unglück, aller Schmerz und alle Qual sind nunmehr teleologisch darauf hin gerichtet, den höchsten Objektivationen des Willens das Dasein ganz infantil gedacht zu verleiden. So lässt der Wille in seiner Leidensstruktur plötzlich eine schmale Spur von Sinn aufblitzen und gibt sich, auf das „Genug“ des jeweils leidenden Menschen spekulierend, in geradezu perverser Weise fürsorglich: „*Da wir nun, aus den Resultaten meiner Philosophie des Ernstes [...], das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daseyns erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß dahin ein Jeder, auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen, allmählig geleitet werde. Da nun ferner Glück und Genuß diesem Zwecke eigentlich entgegenarbeiten; so sehn wir, Diesem entsprechend, jedem Lebenslauf, Unglück und Leiden unausbleiblich eingewebt, wiewohl in sehr ungleichem Maße und nur selten im überfüllten, nämlich in den tragischen Ausgängen; wo es dann aussieht, als ob der Wille gewissermaßen mit Gewalt zur Abwendung vom Leben getrieben werden und gleichsam durch den Kaiserschnitt zur Wiedergeburt gelangen sollte.*“<sup>125</sup> – Der frühe Schopenhauer würde dagegen nur abwiegeln: Die Sinnlosigkeit der Welt, ihr Ungenügen in jeder Hinsicht, das rebellieren macht, ist der einzige „Sinn“, der sich aus ihr destillieren lässt; die automatisch verweisende Richtungsangabe „von ihr weg“ bleibt der sinnreichste Wegweiser, der gegeben werden kann.

Direkt gespiegelt wird diese grundlegende Verweisungsstruktur des Ungenügenden gleich doppelt: einerseits in dem, was zur Philosophie antreibt, welche wiederum als Exponent des zentralthematischen Selbsterkenntnisprozesses des Willens angesehen werden darf, da in der

---

Leben, so muß es auch zum Spiegel jenes Wesens, also zur Vorstellung, ein ganz negatives Verhältniß haben, also nur durch Negation auszudrücken, und keineswegs vorstellbar seyn; [...]" HN III, 2

123 Konersmann (1994), 113

124 Konersmann (1994), 113

125 P I, 236

Philosophie ja das erkannte Wesen des Willens in feste, der Vermittlung zur Verfügung stehende Begriffe gegossen wird<sup>126</sup>. Es ist das in jeder Hinsicht Ungenügende, Sinnlose, das hier zur Suche nach dem „anderen“ anleitet. Schopenhauer übersetzt θαυμάζειν nicht umsonst schon längst nicht mehr mit „philosophischer Bewunderung“ – es ließe der Welt zu viel Gehalt, wo *Schönheit* anleiten würde, nach dem guten Grund des überquellenden Sinns zu fragen, statt nach dem Verursacher des Machwerks zu fahnden. *„Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwicklung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt.“*<sup>127</sup> *„Dieser objektiven Auffassung drängt es sich sogleich auf, daß die Welt und die Dinge in ihr keineswegs den Zweck des Daseyns in sich tragen und sich daher selbst erklären, sondern daß [...] das Wesen selbst [...] als zwecklos erscheint [...] und man statt in teleologischen Betrachtungen die Art und Weise ihres Daseyns zu bewundern viel mehr Ursach hat sich über ihr Daseyn selbst zu verwundern.“*<sup>128</sup>

Andererseits spricht der Schopenhauer der Zeit der Systemgenese eben dieses Verweisungsgeschehen auch für den Bereich der Kunst aus, das – wie oben erwähnt – nur in einem schwammigen „So jedenfalls Nicht!“ ans Ohr dringen kann: *„Wie der Septimen-Akkord den nächstfolgenden vollen Akkord, wie die rothe Farbe die grüne fordert [...]; so fordert jedes Trauerspiel eine andere Welt, die uns immer nur indirekt, hier durch solche Forderung, gegeben werden kann.“*<sup>129</sup> Der immanente Sinn hat allemal der Verweisung Platz gemacht: Der metaphysische Un-Sinn verweist in seiner theatralischen Vorstellung stetig – von sich weg. Und zwar ist schlussendlich gleichgültig, ob oder ob nicht ein wenig Harmonie in der Leidverteilung konstatiert wird: Für immer ungenügend, nie zu rechtfertigen und summa summarum als ohne Sinn

126 „Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menschliche Charaktere und Situationen vor die Phantasie, setzt das Alles in Bewegung, und überläßt nun Jedem, bei diesen Bildern so weit zu denken, wie seine Geisteskraft reicht. Dieserhalb kann er Menschen von den verschiedensten Fähigkeiten, ja, Thoren und Weisen zugleich genügen. Der Philosoph hingegen bringt nicht, in jener Weise, das Leben selbst, sondern die fertigen, von ihm daraus abstrahirten Gedanken, und fordert nun, daß sein Leser eben so und eben so weit denke, wie er selbst. Dadurch wird sein Publikum sehr klein. Der Dichter ist danach Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philosoph Dem, der die Quintessenz derselben bringt.“ P II, 5

„Nun ist aber keine andre Erkenntniß mittheilbar als die abstrakte.“ HN III, 148

– Der Selbsterkenntnisprozess des Willens ist derweil beendet, wenn die Philosophie ihre Sammlung von vermittelbaren, daseinseläuternden Quintessenzen komplettiert hat – zu welcher Komplettierung auch allein die Philosophie in der Lage ist, da nur das Schriftmedium Information für die Nachwelt (weitgehend) unmissverständlich konservieren kann; Kunst läuft in dieser Hinsicht außer Konkurrenz: „Das Ende und Ziel alles Wissens ist, daß der Intellekt alle Äußerungen des Willens, nicht nur in die anschauliche (denn dahin kommen sie von selbst) sondern auch in die abstrakte Erkenntnis aufgenommen hat; – also daß alles was im Willen ist auch im Begriff sei [...]“ HN III, 205

127 W II, 176f.

128 HN III, 171f.

129 HN I, 78

zu verwerfen ist, was *überhaupt* Leid bringt<sup>130</sup>; von daher stehen auch der junge und der alte Schopenhauer näher beieinander als man bei der Lektüre der späten – als „versöhnlicher“ missverstandenen<sup>131</sup> – Werke meinen sollte. – Aber bekanntlich ist über diese traurigen Zustände auch „[...] von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten auf, und ist auch sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will.“<sup>132</sup> Der große Spielleiter ist der Wille selbst. Die Theaterstrukturierung der Welt des Willens gibt dem Kosmos Schopenhauers ein unverkennbares, fratzenhaftes Gesicht. Die klassisch anmutenden Register von Spielleiter, Schauspielern mit ihrem Tragödien- oder Komödienplot und Zuschauern werden zwar auf Grund der monistischen Weltgrundlage auf der Hintergrundebene entlarvend entdifferenziert: Gerade die Betonung des „eigenen“ im vorangegangenen Zitat zeigt diese Bewegung des Entlarvens, das die Offenbarung der eigentlichen Welt bedeutet. Auf der phänomenalen Ebene – wo die Welt nun exklusiv im gleich doppelten Sinne „Vorstellung“ ist – bleibt aber die Rollenverteilung (im umfassendsten Sinne) bestehen, selbst wenn sie letztlich auf Täuschung, dem Schleier der Maja, beruht: Wille, der als unbändiger Lebensdrang Regie führt, Genie, das nichtinvolviert zuschaut, der „Rest“, der zumeist ein Trauerspiel geben muss. Dass diese weltumgreifende Spieltruppe nicht unbedingt Lust auf Mehr macht, ist einsichtig – und führt wieder zurück zu dem abgehandelten, in dieser Philosophie mehrfach produktiv gewordenen barocken Verweischarakter einer Theaterwelt, deren entwertetes Spiel immerfort über sie hinaus und auf ihr Ende deutet. Die erfasste Welt Schopenhauers erhält spätestens hier das Gesicht eines höchst traurigen Theaterspiels; Schopenhauer erblickt nicht nur die Welt als Vorstellung – er erblickt die *Welt als Tragödienvorstellung*.

## 1.6 Eine solche Aussicht von einem hohen Berge...: Das Muster des Genies

„[D]ie Welt und alles Seiende [ist, Th.L.] unmittelbar eine Schöpfung der Vorstellung“<sup>133</sup>; die Welt

130 „Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Daseyn desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; – daß ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; – daß sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte; [...]“ W II, 661; vgl. Kap. 2.2

131 Vgl. Wolff (1960), 46 – Zur Annahme eines versöhnlicheren Schopenhauers vgl. auch die luzide vom Nachlass her argumentierende Ablehnung Arthur Hübschers HN III, XIXf.

132 W I, 390

133 Jung (1952), 715



entsteht auf bestimmte Weise dann, wenn der Mensch sie auf bestimmte Weise anblickt<sup>134</sup>, führt C.G. Jung in „*Symbole der Wandlung*“ aus. Und dem kann man als Leser Schopenhauers nur beipflichten: Die Welt als Theatervorstellung ist dann konsequenterweise Resultat des Theaterblicks. – „*»All the world is a stage, And all the men and women the players on it.[«]*“<sup>135</sup>, notiert Schopenhauer, offensichtlich von dieser Aussage stark angesprochen, aus Shakespeares „*As you like it*“. Und der Theaterblick Schopenhauers nimmt bevorzugt Logenplatz ein: Die paradigmatische Erkenntnissituation für den Philosophen war seit jeher der Blick vom Berg hinab aufs Panorama, hinab ins bunte Gewimmel vom übergeordneten Standpunkt aus: eine synoptische Begutachtung der Requisiten. Die Reiseberichte des jungen Schopenhauer, der noch nicht durch philosophische Tradition und Calderon geschult ist<sup>136</sup>, lassen am besten erkennen, wie sehr schon dem jungen Menschen die Welt jederzeit Vorstellung war und wie natürlich ihre Aufnahme als Theater, als „*Schauspiel*“<sup>137</sup>, als ein „*großes, buntes, glänzendes Bild*“<sup>138</sup>: „*Ich finde daß eine solche Aussicht von einem hohen Berge außerordentlich viel zur Erweiterung der Begriffe bey trägt. [...] Alle kleinen Gegenstände verschwinden, nur das große behält seine Gestalt bey. Alles verläuft in einander; man sieht nicht eine Menge kleiner abgesonderter Gegenstände, sondern ein großes, buntes, glänzendes Bild, auf dem das Auge mit Wohlgefallen weilt.*“<sup>139</sup> Der Blick des ungelerten Jünglings verglichen mit den vielen vorangegangenen Äußerungen des gereiften Philosophen lässt deutlich aufscheinen, inwiefern der intellektuelle Charakter – ganz wie der moralische – unveränderlich ist: Erkenntnis ist kein beliebig zu Modifizierendes, sondern persönlicher Stempel wie die moralische Tat. – Sie ist intellektueller Stempel, hier die ungeschriebene und unhintergehbare „theatrale Ästhetik“ der Schopenhauer'schen Philosophie.

Im Regionalbereich der Metaphysik des Schönen, dem zweiten Beispielfeld, ist der bleibende Stempel durch den Intellekt ganz konkret daran zu greifen, dass nun einerseits in der inhaltlichen Beschreibung des Erlebnisses eines Künstlers im Hauptwerk ziemlich genau dasjenige wiederkehrt, was der junge Schopenhauer gerade eben bei seinem Blick vom Berg herab selbst empfand<sup>140</sup>: „*Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht*

134 Vgl. Jung (1952), 712ff.

135 HN IV/II, 12

136 „[O]hne alle gelehrte Schulbildung [...]“ ist das Stichwort, das Schopenhauer später in seinem „Cholera-Buch“ über die jugendliche Europareise schreibt. Vgl. HN IV (1), 96

137 „Dieses Schauspiel, der Anblick der ungeheuren Eis-Massen [...], alles trägt ein unbeschreiblich wunderbares Gepräge [...]“ Schopenhauer (1988), 167

138 Schopenhauer (1988), 196

139 Schopenhauer (1988), 196

140 Vgl. zu dieser Entsprechung Schildknecht (1996), 183f.

*mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann [...]*<sup>141</sup> Und, mehr noch, wird andererseits die Schau des entrückten Genies im gesamten Œuvre topologisch als Gefällestrecke strukturiert<sup>142</sup>, so dass die sprichwörtliche Stellung des jungen Bergsteigers „über den Dingen“ zu einer bleibenden formalen Komponente in der Konzeption von genialen Künstlern und Philosophen wurde. Der archetypische Blick vom Berg herab wird beispielsweise in das Gefälle des Logenplatzes auf die Bühne verschoben: *„Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnehme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauspiel zu genießen: [...]*<sup>143</sup> – Oder, noch klarer in Bezug auf die definitorische Leistung dieser topischen Differenz: *„Was hingegen das Genie auszeichnet und daher sein Maaßstab seyn sollte, ist die Höhe, zu der es sich, als Zeit und Stimmung günstig waren, hat aufschwingen können, und welche den gewöhnlichen Talenten ewig unerreichbar bleibt.“*<sup>144</sup>

Schopenhauer schiebt dem Genie seinen eigenen urerlebnishaften Welterfassungsmodus „aus der Höhe herab“ unter, dessen Konsequenz die einst eigens erfahrene, das Allgemeine fassende Schau darstellt – womit Schopenhauers groß angelegte und wirkmächtige Geniekonzeption im Hauptwerk die Explikation seiner eigenen Wahrnehmung darstellt<sup>145</sup>. – Auffällig wird es in dieser Hinsicht doch spätestens, wenn *jeder* genialisch Erkennende, werde er Philosoph, werde er Künstler, sich als Motor seines Schaffens mit einem „Schauspiel“ konfrontiert sieht: *„Das immer wiederkehrende Erstaunen, das stete Befremden über die Welt, das Gefühl der Bedeutsamkeit des Schauspiels, treibt*

---

141 WI, 210

142 Übereinstimmend Lütkehaus (1988), 273: „Schon der junge Schopenhauer kommt mit der interesselosen Objektivität des älteren darin überein, daß der ruhige Blick »von oben« es ist, der die »Dinge«, die »unten«, auf dem Boden der Sorgen, »Bemühungen u. Entwürfe«, groß scheinen, tröstlich weit entrückt.“

143 W II, 442

144 P II, 483

145 Anders Hübscher (1987), 82, der der Meinung ist, „Goethe [bleibt, Th.L.] die vollendete Leitgestalt des Genies schlechthin, die er in dem berühmten 3. Buch seines Werkes gezeichnet hat.“

ihn [den genial Veranlagten, Th.L.] nun entweder, durch verdeutlichende Wiederholung ihrer Vorgänge, die anschauliche Erkenntniß derselben zu befördern (Kunst) oder aber durch Denken den Zusammenhang aller Erscheinungen zu suchen und so eine Auslegung in Begriffen zu finden, eine abstrakte Erkenntniß zu liefern, die über das Ganze jedes Vorkommende Aufschluß erteilt (Philosophie).“<sup>146</sup>

Weiter noch hält sich ja sogar das Bild des „Genies auf dem Berge“ über die gesamte Schaffenszeit Schopenhauers durch und stellt insofern, als am Anfang bis zum Ende dieses Schaffens stehend, eine den herausgestellten intellektuellen Charakter – den Theaterblick – unverzerrt spiegelnde und besonders gut erläuternde Begebenheit dar: Der Blick vom Berg war der Augenblick, in dem die individuelle Aisthesis sich ganz entfalten durfte, ein packender, klarer Theaterblick von der Loge auf das Bühnenbild. Er war ein einschneidendes Erlebnis<sup>147</sup>, das seither als das Muster für gelungene – dem habituellen Auffassungsmodus *adäquate* – Erkenntnis fungiert und sich ins nach eigenem Vorbild geformte Künstlerbild fortpflanzt. So heißt es in den späten Parergen noch in offensichtlichem Aufgriff dieses Urerlebnisses: „Daher kann er [der Philosoph, Th.L.] nicht zugleich sich mit Einzelheiten und Mikrologien befassen; gleichwie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachsenden Pflanzen untersuchen und bestimmen kann, sondern Dies dem dort Botanisirenden überläßt.“<sup>148</sup>

Der eigene Blick, die individuell-charakteristische Aisthesis, wirkt somit durchweg inhaltsgenerierend im System: Das System verweist auf den Blick, der Blick expliziert das System; von der vom ergreifenden Blick vom Berg herab ihren Ausgang nehmenden Genietheorie bis hin zur habituellen Ausmachung eines Schauspiels, die der Welt ihre Strukturen einschreibt. Das höchste inhaltliche und formale Paradigma des Systems ist die Signatur der Erkenntnis des Autors selbst. Schopenhauers Lehre ist aus diesem Sichtwinkel nicht der Reflex der transformierten Triebbasis, um so deutlicher aber der Reflex einer unhintergehbaren Perspektive auf das Dasein, deren unausgesprochene Kategorien nirgendwo sicherer zu greifen sind als in den Reisetagebüchern des von Bildung unbelasteten Jungphilosophen. – „Einheit und Festigkeit meiner Lebens- und Welt-Ansicht“<sup>149</sup>, die Schopenhauer betont für sich selbst in Anspruch nimmt, lässt sich sicherlich so – wenn auch nicht nur – als unbemerkte Selbstanwendung dessen lesen, was er einst als „intellektuellen Charakter“ beim Genie aufgestellt hatte, der das durchgängige Thema in aller

---

146 HN III, 420

147 Den Einschnitt der Bergbesteigung, der sich im Wechsel des Stils der Reisetagebücher wiederfindet, stellt Schildknecht (1996), 183, dar: „Hier ändert sich der Stil: an die Stelle der Auflistung irdischer Erlebnisse treten die ersten höhenmetaphysischen Versuche. »Mir schwindelte als ich den ersten Blick auf den gefüllten Raum warf, den ich vor mir hatte«, schreibt Schopenhauer über die Besteigung des Pilatus.“

148 P II, 52

149 Brief an Julius Frauenstädt vom 28.1.1854; Briefe, 328f.

Variation besorge. Die bleibende Struktureinschreibung in das Ganze, entstanden eben „[...] *aus der selben Grundanschauung* [...]“<sup>150</sup>, ist es, so weiß Schopenhauer auch selbst, die die mit Stolz erfüllende systemische Kohärenz und Unerschütterlichkeit zeitigt.

## 1.7 Anagnorisis 1: Fremderkenntnis

Dasselbe Wahrnehmungsmuster des Daseinstheatergängers aber scharf als unbewusstes Tiefensignum seines Intellekts weiter kompatible Vorstellungen um sich und ordnet sie an nach derjenigen Struktur, die ihm gemäß ist<sup>151</sup>. – Wessen Welt Theatervorstellung, wessen Blick Theaterblick ist, dessen Philosophie zieht umgekehrt geradezu magisch Konzepte an, die dem Nichteingeweihten wie ein Kessel Buntes erscheinen müssen. Das tertium comparationis ihrer Zusammengehörigkeit aber ziehen sie daraus zu unterstreichen, wie sehr doch die Welt Vorstellung, und im bewusst gewordenen Ergebnis dieses unbewussten ästhetischen Charakters: „Selbsterkenntnis des Willens“, ist. Der individuelle Wille nämlich zum Beispiel „erinnert sich“ an keiner Stelle im Œuvre daran, dass sein ureigenstes Wesen im vermeintlich anderen existiert; er *erkennt wieder*. „Tat twam asi“, die Formel für den Augenblick, in dem es wie Schuppen von den Augen fällt – „Dies Lebende bist Du“ –, ist eine Sache des „Wiedererkennens“<sup>152</sup>, nicht eines (wie die „Ideenlehre“ Schopenhauers<sup>153</sup>) mehr oder minder sauber eingepassten platonischen Konzeptes. Bemerkt wird zwar nun mit Recht, dieses „Wiedererkennen“ sei für Schopenhauer ein höchst wichtiges Element seiner Lehre<sup>154</sup>, weil die zentralthematische „Selbsterkenntnis des Willens“

---

150 HN III, 200

151 „Was mir die Aechtheit und daher die Unvergänglichkeit meiner Philosopheme verbürgt ist, daß ich sie gar nicht gemacht habe; sondern sie haben sich selbst gemacht. Sie sind in mir entstanden ganz ohne mein Zuthun [...]“ HN III, 208

152 Als Beispiele für die Verwendung des terminus technicus seien folgende Stellen genannt: „Sie [die Ansicht, dass Vielheit Täuschung ist, Th.L.] wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne.“ E, 270; „Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne.“ E, 273; „Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das *principium individuationis* durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; [...]“ W II, 695

153 Zum Status der Ideenlehre in Schopenhauers Werk vgl. Kap. 2.3 sowie Kap. 4.5. In Kap. 4.5 wird im Rahmen einer ausführlichen Fußnote der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Ideentheorie Schopenhauers tatsächlich eine Wiederaufnahme der Platonischen Ideenlehre heißen darf.

154 Vgl. Teichert (2004), Sp. 726, wo sich unverbunden in der Beschreibung der Begriffsgeschichte des „Wiedererkennens“ folgender Absatz findet: „Eine dialektische Struktur des W.[iedererkennens, Th.L.] ist für A. SCHOPENHAUER maßgeblich: Im Rahmen der Metaphysik des Willens erkennt sich das Ich in anderen Wesen

letztlich in das Wiedererkennen kulminiert. Diese Bemerkung bleibt allerdings erratisch unverbunden mit Tradition und Vorläufertum: Wo man das Wiedererkennen genau zu verorten habe, ist anscheinend höchst unklar. Und gerade hier kann die Herausstellung der intellektuellen Signatur Schopenhauers, die die Welt als „Vorstellung“ zeichnet, den entscheidenden Hinweis geben: Sie lässt dafür plädieren, dass es doch das *Wiedererkennen der Tragödie*, die altehrwürdige Anagnorisis ist, die Pate steht der Erleuchtung „Das bist Du“. Das „*Trauerspiel des Lebens*“<sup>155</sup> darf man in Anbetracht *dieser* Lage ruhig im Vollsinn nehmen. Das der Tragödientheorie entlehnte Konzept ist dann nämlich gerade kein Fremdkörper oder Ausreißer (gar nicht einmal besonders erstaunlich) in einer Philosophie, die das Dasein als Theater, specialiter als Trauerspiel nimmt, sondern als ἔξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή<sup>156</sup> die Schablone, auf der sowohl Ödipus' Blendung wie auch das herzerreißendste Mitleid wie auch die totale Resignation des Asketen lesbar werden. – Die Bewegung ist jedenfalls der der Tragödie durchaus sehr ähnlich: Was hier seine Neuauflage hat, machte schon beim (zu) großen Rätsellöser<sup>157</sup> im sophokleischen Stück das Unbekanntere zum Bekanntesten, ebnete ein den Unterschied zwischen exogamischer Gemeinschaft und endogamischem Zusammensein. Und auch Schopenhauer lässt im vermeintlich Fernen den Allernächsten erkennen, den *Gleichen*, nicht gleichen Blutes, wohl aber gleichen Wesens. – Schopenhauer konzipiert die universale Anagnorisis, wo der Bekannteste *in allem* lauert: „*Das Christenthum sagt: »liebe deinen Nächsten wie dich selbst«: ich aber habe gesagt: erkenne in deinem Nächsten wirklich und in der That dich selbst, und in dem Ferneren erkenne dasselbe wieder.*“<sup>158</sup> Ganz ebenso nämlich wie ihm das Theater universell geworden, nämlich zur Welt, ist ihm die Anagnorisis, das „Wiedererkennen“, zum gelungenen und universalen Strukturelement der Daseintragödie geworden. – Wahre Erkenntnis des Fremden *ist* Anagnorisis: „*Das diese Ansicht verfolgende [...] Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und das Selbe*

---

wieder. Dies wird als Symptom der Erkenntnis und Überwindung des «Principium individuationis» interpretiert.“

155 HN I, 106

156 Aristoteles (2002), 34 [Poet. 11, 1452a-b]: „Umschlag von Nichtwissen in Wissen“ – Die gründliche Beschäftigung mit Aristoteles' Poetik reicht zurück bis in die Studienjahre in Göttingen (vgl. HN II, 391). Die klassische Formulierung der Poetik das Wiedererkennen betreffend kann so mit Sicherheit als bekannt vorausgesetzt werden; zudem erweist sich Schopenhauer immer wieder als guter Kenner der antiken Tragödien, wo die Anagnorisis als ein zentrales Element in actu vorgeführt wird.

157 Vgl. Dodds (1983)

158 HN III, 4; die Anagnorisis sorgt dafür, dass nicht mehr so weitergemacht werden kann wie zuvor: Sie erzwingt auch den äußeren „Umschlag“. Vgl. Erler (2009), 134: „Wie bei der Peripetie handelt es sich auch bei der Anagnorisis um einen Umschlag (metabolê) von Unwissen in Wissen, wobei die Anagnorisis gleichsam das subjektive Pendant zum Handlungsumschlag ist und infolge der neu gewonnen[en] Erkenntnis zu einer Änderung der Handlung führt, aus der subjektiven Erkenntnismetabole also eine objektive Handlungsmetabole wird. – Bei Schopenhauer heißt der äußere Umschlag „Mitleid“ oder gar „Verneinung“, hier formuliert für das hervorbrechende Mitleid: „– Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel *tat-tvam asi*, d.h. »dies bist Du«, der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d.h. uneigennützigste Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist.“ E, 271

*sei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunte und barockste Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses Eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steckt, so dicht verlarvt, daß es sich selbst nicht wiedererkennt, und daher oft sich selbst unsanft behandelt.*<sup>159</sup> Was daraufhin „wiedererkannt“ wird – und sich ab diesem Augenblick gleich viel sanfter behandelt sieht – lässt direkt eine weitere konzeptuelle Beschaffenheit des Systems aufscheinen: Für Schopenhauer ist Mitleid als über das Wiedererkennen konzipiert wesentlich kein Fall des schwärmerischen Gefühls, keine klassische „Einfühlungsfrage“, sondern eine Sache der *Anschauung* und der in ihr aufgebauten Differenz fremd-eigen<sup>160</sup>. Nicht umsonst heißt es: *„Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne.“*<sup>161</sup> Dass man (intuitiv) „erkennt“ und dass man (intuitiv) „wiedererkennt“, sind und bleiben die zentralen Data des Mitleids<sup>162</sup>, *„das im tiefsten Grunde auf Erkenntniß der metaphysischen Identität mit dem Andern beruht.“*<sup>163</sup> Den Mitleidigen selbst bewegt natürlich seine Erkenntnis; das soll hier nicht abgesprochen werden. Aber es muss auch nicht für Konfusion sorgen: *Er*, der Mitleidige, bringt es einfach nicht übers Herz, die Welt kalt *„wie ein Schauspiel zu betrachten“*<sup>164</sup>; dass sie sich für *Schopenhauer* privatim in Schauspielkategorien offenbart, ist Zeichen seines nichtinvolvierten Genius.

## 1.8 Anagnorisis 2: Selbsterkenntnis

*„Vom Gipfel philosophischer Weltbetrachtung“*<sup>165</sup> – wo einmal mehr vom Berg herab geblickt wird

159 W II, 362

160 „Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen [mitleidigen, Th.L.] Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht.“ E, 265; ähnlich Malter (1991), 390: „Der ethische Transzendentalismus [...] entdeckt in allen nicht-egoistischen Handlungen die Durchschauung des principium individuationis und das Offenbarwerden des einen Wesens – in welchem Grade auch immer. *Mitleid* ist nichts anderes als die vollentfaltete Gestalt dieser Durchschauung und dieser Offenbarwerdung: [...]“

161 E, 273

162 Vgl. Simmel (1907), 314: „Er [der sittliche, und das heißt: der mitleidende Mensch, Th.L.] hat das Täuschende der Individuation durchschaut, er weiß – wenn auch nicht in der Form von Begriffen und Reflexionen – daß das Leiden Anderer im letzten Grunde sein eigenes ist [...]“; ebenfalls Mitleid als Erkenntnisakt interpretiert Hauskeller (2003), 80ff.

163 HN IV/I, 54

164 Hauskeller (2003), 87

165 HN III, 388

–„[i]st die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, [...] ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im »Hamlet«.“<sup>166</sup> Die Welt perpetuiert und verifiziert ihren Theatercharakter darin, dass sie die „Sichtbarkeit des Willens“ ist. Sie ist seine Bühne, auf der er auftritt, um dereinst am Ende aller vorgestellten Dinge mit gewordener Überzeugung – die die Kunst vielleicht ein wenig beschleunigen kann – abzutreten, im Prozess jener öfters angesprochenen zentralthematischen „Selbsterkenntnis des Willens“<sup>167</sup>. – Versteht man aber eigentlich, was unter der „Selbsterkenntnis des Willens“, die die Welt ausmache, zu fassen ist? Die durch die Lektüre wahrscheinlich angeregte assoziative Antwort: „Anagnorisis! Eben das Wiedererkennen!“, kann hier nicht genügen. „Selbsterkenntnis“ des Willens ist der ruhigen Überlegung wohl zunächst einmal, dass der Wille erkennt, er sei überhaupt Wille, folglich zu erkennen, dass er wesenhaft will. Und vielleicht ist Selbsterkenntnis auch, daraufhin zu erkennen, was er wesenhaft will. Schopenhauer gibt drei Anhaltspunkte für die Selbsterkenntnis:

1. „[V]ielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.“<sup>168</sup>

2. „Die[] Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen bloß seine Aeüßerung im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt: dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation: nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt. Lediglich unter Voraussetzung meines [...] Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abstrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann,

---

166 W I, 315

167 W I, 485

168 W I, 119

*warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich [...]*<sup>169</sup>

3. *„Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns Wille nennen [...]. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden.“*<sup>170</sup>

Drei Stufen der Selbsterkenntnis des Willens findet man hier: als erste, dass der sich selbst erkennende Wille sich als Wille erkennt; erkennt, dass er wesenhaft will<sup>171</sup>. Es ist dies zugleich die erste Bewegung einer Metaphysik, die die Nachtseite des Physikons durch Bewegung nach Innen im Begriff ist auszuleuchten. Im Inneren des Menschen wohnt in der Eröffnungsbewegung – frei nach dem heiligen Augustinus – noch immer die Wahrheit; selbst wenn sie sich als eine traurige entpuppt.

Als zweite findet man die Erkenntnis, was der Wille wesenhaft will – eine Frage nach dem moralischen „Charakter“, dem „Willen[] in seiner individuell bestimmten Beschaffenheit“<sup>172</sup>. *„Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnißlosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein Charakter stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Szenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten.“*<sup>173</sup> Das Selbst ist – gemäß der „ersten“ Selbsterkenntnis,

---

169 W I, 127

170 W I, 125f.

171 Denselben Vorgang bezeichnet Schopenhauer natürlich auch explizit als „Selbsterkenntnis“, damit dem obig postulierten „gewöhnlichen“ Gebrauch des Wortes nachkommend: „Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille [...]. Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend.“ SvG, 143

172 HN III, 644

173 W II, 41



die in gewisser Weise vom Tiefsten das Oberflächlichste bedeutet – Wille. Und die Selbsterkenntnis, die die Frage nach sich selbst mit Farbe füllen will, ist konsequenterweise umgestempelt zur „Willenserkenntnis“ im konkreteren Sinne<sup>174</sup>. Die auffallende Behauptung aber, dass der moralische Charakter das Leben über stets derselbe bleibe, nimmt nicht zuletzt ihren Ursprung daher, dass die äußere Bühne die innere wurde, dass das makrokosmische Theater mit seinem festen Programm ins mikrokosmische eingeschachtelt gespiegelt war. Von daher werden Strukturen nicht nur von innen nach außen (Die Welt ist Wille) bewegt – wie Schopenhauer stetig betont –, sondern tatsächlich steht die habituelle Aisthesis des Äußeren (Die Welt ist Theater) aus dem Theaterblick Modell für die Figuration des Inneren: Immerhin *könnte* es einen ja wundern, wie eigentlich jemand auf das Konzept komme, den Menschen als bewusst wahrnehmenden wörtlich zu seinem eigenen „Zuschauer“ zu erklären. Das gräzisierte Wunder des Innen, „κατ’ ἐξοχήν“ – die mysteriöse Amalgamierung des erkennenden Subjekts mit dem wollenden Subjekt<sup>175</sup> –, wird seinem konzeptuellen Ursprung bedeutend näher gebracht als eine Begebenheit, in deren Rahmen das Ich den „kritische[n] Zuschauer“<sup>176</sup> dessen abgibt, woran es nichts ändern kann. – Die Aussage, „*Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich [...] gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben*“<sup>177</sup>, wird auf diese Weise wenigstens konzeptionell höchst wahr.

Die dritte Stufe der Selbsterkenntnis ist nun der wohlbekannte „Analogieschluss“ Schopenhauers, worin sich der Wille wiedererkennt. Es soll aber durch ein weiteres Zitat die Reihe spezifiziert, und die letzte Bewegung auch explizit als „Selbsterkenntnis“ ausgewiesen werden: „– *Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; [...]*“<sup>178</sup> Die „volle[] Selbsterkenntnis“, so wird sichtbar, ist für den Autor tatsächlich erst im Wiedererkennen erreicht. Wahre Selbsterkenntnis ist Anagnorisis. Und sie ist die *condicio sine qua non* der Abkehr vom Leben für den, der die „beste Fahrt“ ins nihil bucht, der durch reine Erkenntnis der Umstände des Lebens, nicht durch selbsterfahrenes Leid, von der Welt abfällt. Die ultimative und wahre Selbsterkenntnis ist

174 Zu dieser Stufe der Selbsterkenntnis vgl. Voigtländer (1988), 343f.

175 Vgl. SvG, 143

176 „[...] Alles beruht darauf, daß unsere Thaten das nothwendige Produkt zweier Faktoren sind, deren einer, unser Charakter, unabänderlich fest steht, uns jedoch nur a posteriori, also allmählig, bekannt wird; der andere aber sind die Motive: diese liegen außerhalb und werden durch den Weltlauf nothwendig herbeigeführt und bestimmen den gegebenen Charakter, unter Voraussetzung seiner feststehenden Beschaffenheit, mit einer Nothwendigkeit, welche der mechanischen gleichkommt. Das über den so erfolgenden Verlauf nun aber urtheilende Ich ist das Subjekt des Erkennens, als solches jenen Beiden fremd und bloß der kritische Zuschauer ihres Wirkens.“ P I, 222

177 P II, 20

178 W I, 486

paradoxerweise die nach außen gerichtete<sup>179</sup>. „Zweitbeste Fahrt“ als Terminus<sup>180</sup> für die Weltabkehr aus Leid – also ohne tiefgehende Schau des desperaten Daseinstheaters<sup>181</sup> – reflektiert mitunter den Grad der Selbsterkenntnis, die bis zur Brechung des Willens aufgebaut wird.

Die Verbindung zwischen der unbewussten Aisthesis Schopenhauers, dem Kniff, und dem bewusst ausgesprochenen einen einzigen Thema seiner Philosophie – „*die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens*“<sup>182</sup> – liegt dann genau hier: Die höchste Selbsterkenntnis als schrankenloses Anagnoristikonzzept benötigt zu ihrer Konzeptualisierung von vornherein die implizite Basis eines Schauspiels. – Diejenige Form der Selbsterkenntnis, die Schopenhauer vorschwebt in der Kurzzusammenfassung seiner Philosophie, fußt schon immer auf der Installation von Theaterspielkategorien, deren letzte Grundlage die von ihm habituell erblickte „Welt als Vorstellung“ ist.

Die erste Bewegung des Schopenhauer'schen Selbsterkenntnisprozederes ging also nach innen – und fand den Willen; die zweite besah als Erforschung des moralischen „Charakters“ das Verhältnis von außen und innen; die dritte und höchste aber geht nach außen – ein höchst mulmiges ozeanisches Gefühl entsteht aus ihr: Die grenzenlose Expansion des Selbst bedeutet auch die schrankenlose Introjektion des vermeintlich anderen, Geborgenheit weicht der Gewissheit, alles sei hier auf eigenen Kredit geleistet. Der in Saus und Braus lebende „eine“ und der in der Gosse vegetierende „andere“ sind nur die berüchtigten zwei Seiten der einen Medaille; eigene Freude *muss* fremdes Leid hervorbringen. In Glücksdingen ist die Welt ein Nullsummenspiel: Es läuft wie beim Schwarzen Peter, den man nur selbst nicht hat, *weil* ein anderer ihn gerade hat. – Die verlockenden Optionen nach dem Wiedererkennen in allem, das natürlich als intuitives Erlebnis aufgeht lauten also folgend: Auf der einen Seite ist da die gewissenlose und bewusste Leidgenerierung – die die bewusste „Bejahung“ des Willens zum Leben ist<sup>183</sup>; auf der anderen Seite

---

179 Analog Voigtländer (1988), 344, der zur Selbsterkenntnis als Charaktererkenntnis (unserer zweiten Stufe der Selbsterkenntnis) resümierend bemerkt: „Also dies ist auch bei Schopenhauer gerade nicht die entscheidende Selbsterkenntnis.“ – Und im Fortgang seiner Argumentation ebenfalls schließlich zum Ergebnis kommt, es sei das Wiedererkennen in allem, das für Schopenhauer erst die eigentliche Selbsterkenntnis bedeute.

180 Sprichwörtlich in die Philosophie zuerst bei Platon, I, Phaidon 99 d, eingeführt. Apelt (Platon (1998b), 148) kommentiert: „Die zweitbeste Fahrt war ein sprichwörtlicher Ausdruck zur Bezeichnung von solchen, die, außerstande das Beste zu erreichen, sich mit dem Zweitbesten begnügen.“

181 „Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck *δεύτερος πλους* bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir Alle sind. Der andere Weg, der, mittelst bloßer Erkenntnis und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten.“ W II, 734

182 W I, 485

183 „Die Bedeutung dieser Bejahung nun aber ist eigentlich diese, daß der Wille, welcher ursprünglich erkenntnißlos, also ein blinder Drang ist, nachdem ihm, durch die Welt als Vorstellung, die Erkenntnis seines eigenen Wesen aufgegangen und geworden ist, hiedurch in seinem Wollen und seiner Sucht sich nicht stören oder hemmen läßt, sondern nunmehr, bewußt und besonnen, eben Das will, was er bis dahin als erkenntnißloser Trieb und Drang gewollt hat.“ P II, 440

kann man sich bis zur freudigen Resignation mürbe machen lassen von der strukturell verordneten Glücklosigkeit<sup>184</sup> – was die „Verneinung“ des Lebens bedeutet. Von daher ist der Asket, der diesen steinigen Weg beschreitet, der Mitleidige in fortgeschrittener Version. Sein Wiedererkennen reicht weiter als bei demjenigen<sup>185</sup>, der bedauert, was ihm ähnlich und nah geworden ist, – denn für den wiedererkennenden Asketen gibt es nichts Unähnliches und Fernes mehr. Ihm, dem letzteren, ist der Weg zum Glück total verbaut: Wer wie der Asket mit ganzem Herzen einsieht, dass der Wille sich nur selbst greifen kann in seinem Streben nach Wohlsein; wer sieht, dass Schwere und Starrheit am Bodensatz der Natur wesentlich umsonst gegeneinander anrennen und auf höheren Ebenen ihrer Tätigkeit Leid hervorbringen, dem ist ohne katalytisches rebellierendes Gewissen gar kein Wohlsein mehr möglich. Verdammt wird im erfolgenden Abschied des Asketen auf der „besten Fahrt“ nicht der Verlust einer Möglichkeit des Wohlseins, sondern verweigert wird die Bereitschaft, beim metaphysischen Un-Sinn, der vom Tiefsten bis ins Höchste reicht, noch länger „mitzuspielen“<sup>186</sup>.

### 1.9 Anagnorisis 3: Philosophische Erkenntnis

Doch nicht allein der „ethisch Geniale“<sup>187</sup>, der Asket, vollzieht die vollständige Anagnorisis, das

---

Schopenhauer bezeichnet allerdings das „erkenntnißlose“ Dasein als Trieb und Drang zwischenzeitlich ebenfalls als „Bejahung des Willens“: „Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt.“ W I, 385

184 „In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich.“ W I, 216

185 So heißt es zur Differenz zwischen Tugendhaften (d. h. immer: Mitleidigen) und Asketen: „Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt sahen durch den Egoismus und diesen beruhen auf dem Befangenseyn der Erkenntniß im *principio individuationis*; so fanden wir als den Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, sodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchsten Graden, die Durchschauung jenes *principii individuationis*, welche allein, indem sie den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Gesinnung, bis zur uneigennützigsten Liebe und zur großmüthigsten Selbstaufopferung für Andere, möglich macht und erklärt. Ist nun aber dieses Durchschauen des *principii individuationis*, diese unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen.“ W I, 447

186 „Er [der ethisch Geniale, der werdende Asket, Th.L.] erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?“ W I, 448; zur skandalösen Sinnfreiheit der Welt vgl. Kap. 2.2

187 W I, 468; vgl. wieder Voigtländer (1988), 344. Zu den in der Erkenntnis liegenden Gemeinsamkeiten zwischen Philosophen und Asketen vgl. auch insgesamt die Abhandlung von Mollowitz (1984), dessen Resümee lautet: „Aus den bisherigen Analysen wird folgendes Ergebnis evident: Der Künstler, der Heilige wie der Philosoph gelangen zu ihrer jeweiligen Selbstverwirklichung nur durch die geniale besondere Erkenntnisweise als Quelle und Wurzel ihres Tuns. Diese geniale besondere Erkenntnisweise erweist sich daran, daß die gesamte dem Satz vom Grunde nachgehende Betrachtungsart ausgesondert wird, daß der Intellekt sich von den Interessen der Person und damit vom Willen löst, daß der Wille das Bewußtsein räumt, damit eine völlig objektive, interesselose, von allem Wollen gereinigte intuitive Auffassung stattfinden kann [...]“ Mollowitz (1984), 224

große Selbstwiedererkennen, das an der Spitze der Selbsterkenntnis klimax wiedergefunden werden kann, auch der philosophisch Geniale tut dies – zumindest derjenige, der die obige zerknirschte Reaktion des zur Erkenntnis Gekommenen mehrfach so eindringlich zeichnet. Das zweite Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* ist in seinem Beginn nichts anderes als – Anagnorisis. Es tut die drei Schritte der Selbsterkenntnis nacheinander, eine Konzession an die natürliche Sequenz der Zeichen im Text: Es lässt sich zuerst als Wille entdecken, es spricht daraufhin von der spezielleren Artung dieses Wollens, es findet schließlich das Wollen überall wieder. Auf argumentative und diskursive Art. – Aber glaubt man dem Philosophen, so entsteht jede philosophische Argumentation aus der unmittelbaren Anschauung, „jedes ächte Philosophem[] muß zur innersten Seele, oder auch zur Basis [...] eine anschauliche Auffassung haben.“<sup>188</sup> Schopenhauers prima facie problematischer Analogieschluss von der Innenseite der Innenwelt auf die Innenseite der Außenwelt, sein Schritt in die allgemeine Metaphysik des Willens, ist Niederschlag der unmittelbaren Auffassung, ihre Formulierung die Konservierung ihrer Performanz. Der philosophisch Geniale – Schopenhauer – und auch der ethisch Geniale – der Asket, zu dem sich im Rentier-Philosophen der Wille nicht wenden ließ<sup>189</sup> – erkennt nicht im Analogieschluss, wo er in skrupulöser Manier mit sich selbst argumentieren wird, dass keine andere Möglichkeit bestünde als der Außenwelt seine Innenwelt zuzuschreiben, also mit sich selbst formal (und nicht ganz unproblematisch) a non esse ad non posse hadert<sup>190</sup>. Beide erkennen intuitiv wieder<sup>191</sup> – echter philosophischer Text aber ist nur die in Sequenz gebrachte Kondensierung des Intuitiven<sup>192</sup>. Die wahre philosophische Erkenntnis, wie sie sich Schopenhauer vorstellt, als ein intuitives Klarwerden über etwas, muss an der Gelenkstelle seines eigenen Systems als universale Anagnorisis gedacht werden: ἔξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν

188 HN III, 108

189 „Im Grunde ist alle Güte des Herzens, ja alle Tugend, und selbst die Heiligkeit, zurückzuführen auf das Ueberwiegen der Erkenntniß über den Willen [...] Der Unterschied liegt aber darin, daß das Uebergewicht des Erkennens beim Genie sich als solches, d. h. durch vollkommene Erkenntniß äußert; im Tugendhaften aber seine Macht auf den Willen übt und durch die Lenkung dieses sich äußert.“ HN IV/I, 1

190 „Denn welche andere Art von Daseyn oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden.“ W I, 125

191 Voigtländer (1988), 344: „Das Individuum «erkennt» sich (sein Wesen) unmittelbar als Willen, erkennt dann ausgehend von dieser Selbsterkenntnis den Willen als das Wesen der Welt im Analogieschluß; allein der ethisch Geniale aber erkennt sein eigenes Wesen und Leiden ohne Rest nur als Beispiel des Ganzen.“ Dasselbe bei Zimmermann (1970), 70: „Mit der Identifizierung der unorganischen Kräfte mit dem Willen schließt sich die Kette und löst sich der Knoten des «Welträtsels». In der Reflexion eröffnet sich uns analog zu der spontanen Selbstfindung des Willens im erkennenden Bewusstsein das Wesen der Welt.“

192 „Der Nachweis – nicht der Beweis – unseres Willens entspricht unserem vorstellenden Bewusstsein; nur durch dieses kann sich die intuitive Selbstauffassung des Willens in der Reflexion zur Auffassung der Welt als Willen erweitern.“ Zimmermann (1970), 39

μεταβολή.

Die zum philosophischen Analogieschluss transformierte universale Anagnorisis aber gehört integral zum Theaterblick, ist weiteres Strukturierungselement des postulierten Kniffs eines echten (philosophischen) Schriftstellers, dessen neue Erkenntnis „entspringt aus der anschaulichen Auffassung der Dinge von irgendeiner neuen Seite.“<sup>193</sup> – Was „innen“ im System gespiegelt ist zum Schlussstein einer verwobenen, betont kohärenten Ganzheit, ist „außen“ eingestaltige Signatur eines Intellekts, der dem Werk einen Charakter, *seinen* Charakter aufdrückt. Dieser ist niemals zu hintergehen, denn jene „*anschauliche[] Auffassung der Dinge von irgendeiner neuen Seite*“ – hier aus der Theaterperspektive – „*macht sich von selbst*“<sup>194</sup>. Exponent dieser unbewussten und sich selbst Geltung verschaffenden privaten Aisthesis ist nun einerseits die Ästhetik als Ausfaltung des eigenen intellektuellen Charakters: Das archetypische Genie mit seinem Auffassungsmodus entpuppt sich schließlich als Schopenhauer selbst. Andererseits ist es zu ihrem einem Teil die Ethik als appliziertes Tragödienmuster: Willenswendung durch intuitives Wiedererkennen von allem als Bekanntestes. Doch auch die „zweitbeste Fahrt“, der δεύτερος πλοῦς, welcher sich in seiner Bilddimension den rudern den Galeerensklaven von Toulon, die einst den jungen Schopenhauer so über alle Maße erschreckten<sup>195</sup>, stark annähert, macht seine Anleihe bei der Tragödie: „*Daher [dass wir alle vom Leben bekehrt werden müssen, Th.L.] ist das Leben im Ganzen und im Einzelnen ein Trauerspiel: der Held leidet bis er, geläutert und verklärt, seinen Willen von der Welt abwendet.*“<sup>196</sup> – Leben und Tragödie sind dasselbe, Tragödie und Leid des Helden sind dasselbe, Leben und Leid der „Helden“ sind – wie bei Schopenhauer wohlbekannt – dasselbe: „– *Allerdings spricht aus dem menschlichen Dasein die Bestimmung des Leidens: es ist tief ins Leiden eingesenkt, entgeht ihm nicht, sein Fortgang und Ausgang ist durchweg tragisch: [...]*“<sup>197</sup> Der kleine, leidende Heros des Lebens als soteriologisches Modell für den „Normalmenschen“, „*de[n] Sünder, wie wir alle sind*“<sup>198</sup>, zeigt auf ein letztes die tiefe Verbundenheit von ursprünglicher Aisthesis und Ausformung des philosophischen Systems: Die Reihe Leben gleich Tragödie gleich Leid entlässt die habituelle Auffassung des Lebens – als trauriges Theaterspiel – das eine Mal in die Tragödientheorie, wo die Tragödie als Konzentrat des beobachteten Lebens nichts anderes zeigt als das radikale Scheitern und die Resignation des Helden, also zur nur *verklärenden* Ausformulierung dessen wird, was Schopenhauer schon immer in der Welt, dieser Sichtbarkeit des selbstgefälligen Willens, sah: „*Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der*

---

193 HN III, 408

194 HN III, 408

195 Vgl. Lütkehaus (1988), 279

196 HN IV/I, 95

197 HN IV/I, 96

198 HN IV/I, 94

*Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht.*<sup>199</sup> – Das andere Mal gelangt die obige habituelle Auffassung des Lebens in den zweiten inhaltlichen Teil der Ethik, wo nun die vertraute Weltsicht einer Tragödienvorstellung die „zweitbeste Fahrt“ des kleinen Alltagshelden in den Ketten des Daseins, zwischen Ruder und Peitsche, Anstrengung und Leid, formt: Die Tragödieninterpretation spiegelt in dieser Figuration nur auf den ersten Blick direkt die Ethik, die Ethik scheint nur auf den ersten Blick der Tragödieninterpretation entnommen zu sein, eines scheint nur Modell für das andere gestanden zu haben. – Der Schein wird dadurch aufgelöst, dass sie beide monothematische Ausgestaltungen eines intellektuellen Charakters sind, der die Welt mit seinem Stempel zeichnet.

Dieser intellektuelle Charakter, der Kniff, gehört so ganz eindeutig in die Region des intuitiven „*Urdenkens*“<sup>200</sup>, der Quelle, aus der allein philosophische Erkenntnis fließt. Vorvernünftig, vorabstrakt<sup>201</sup> arbeitet dieses Denken in der Tiefe und entlässt seine Eigenheit kristallin in mitteilbaren Aussagen.

Schopenhauer hat, als er als junger Mann die Signatur des Intellektuellen auffand, im selben Atemzug die Produktion mit dem Produzenten unauflöslich verknüpft. Aber der Produzent echter Werke bleibenden Wertes ist „Genie“ – anders als der Künstler oder Philosoph in der klassischen Psychoanalyse ist der geniale Produzent Schopenhauers nicht Körper, sondern aerobathes „*reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß*“<sup>202</sup>. Abgeurteilt wird durchgängig, was nicht aus objektiver, intuitiver, sondern aus interessegeleiteter Auffassung – die nur die Umformulierung der körperlichen Existenz bedeutet – nach dem Satz vom Grund das Licht der Welt erblickt. Die Beachtung der somatischen beziehungsweise metaphysischen Triebbasis ist für Schopenhauer im Bereich des genialen Schaffens systembedingt absurd: Der moralische Charakter mit seinen Neigungen, ob gut, ob böse, hat per se nichts mit dem intellektuellen Charakter in Aktion zu schaffen: „*Nie schließt man von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch umgekehrt: vielmehr betrachtet man sie als 2 ganz gesonderte Wesen.*“, war bereits zuvor zitiert worden.<sup>203</sup> Er aber, der Intellekt des Genies, erkennt, einmal in Ruhe gelassen, immer wieder nach seinem Maß.

Das eigene Maß bewusst zu bestimmen und auszuformulieren bemühte sich dereinst auch der alte

199 W II, 495 – Dass aber die Weltinterpretation überhaupt verdichtet direkt zur Tragödieninterpretation herangezogen werden kann, ist Effekt einer leichten Verschiebbarkeit der Errungenschaften aus dem Theaterblick zum Blick auf das Theater.

200 Zu diesem Terminus vgl. den elaborierten Aufsatz von Mollowitz (1988), welcher der „Wahrheit“ bei Schopenhauer nachgeht. „Das Urdenken vollzieht sich in einer Region unseres Bewußtseins, in der die Vernunft noch nicht tätig ist. Es ist jene innere Geistestätigkeit, die auf anschaulicher Grundlage abläuft, also vor aller Vernunftanwendung und daher ohne Worte oder abstrakte Begriffe.“ Mollowitz (1988), 51

201 Vgl. Mollowitz (1988), 52

202 W I, 209

203 HN IV/I, 94

Schopenhauer und gab selbst einmal Antwort, was sein „Kniff“ denn sei: *„Mein Kniff ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten und abstraktesten Reflexion zu übergießen und es dadurch erstarrt aufzubewahren. Also ein hoher Grad von Besonnenheit.“*<sup>204</sup> – Und er hat Recht; im Analogieschluss, der kristallisiertes Wiedererkennen war, konnte man *diesen* Kniff am Werke sehen. Aber dem alten Schopenhauer bedeutet Kniff nur noch oberflächlich „Technik“, etwas Geschautes einzufangen, nicht mehr den „intellektuellen Charakter“, also die Stempelung des Geschauten und Empfundenen selbst; die bewusste Selbstanwendung des als junger Mann Aufgestellten fällt hinter die Tiefe der damaligen Auffassung zurück.

Und das ist ganz in der Ordnung: *„Alle ächten Eigenschaften im Karakter oder Geiste des Menschen sind daher unbewußt, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck.“*<sup>205</sup>

## 2. Einführung II: Die Welt als Wille

*„Von allen Dingen die nicht ich selbst sind, erkenne ich bloß eine Seite, die der Vorstellung: ihr innres Wesen ist mir völlig geheimnißvoll, auch dann wann ich alle Ursache weiß auf welche ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit dem was in mir vorgeht, wenn ich eine Aktion ausübe, und wie diese auf ein Motiv erfolgt, kann ich nach der Analogie verstehn, wie jene todten Körper sich auf Ursachen verändern, und was ihr innres Wesen sei, von dessen Erscheinung nichts als die bloße Zeitfolge aus den äußern Umständen erklärlich ist.“*<sup>206</sup>

Schopenhauer

*„Dieses Hineinlegen von psychologischen Vorstellungen in das Objekt wird philosophisch als »Introjektion« bezeichnet. Durch die Introjektion wird das Weltbild wesentlich subjektiviert. Derselben Introjektion verdankt der Kraftbegriff sein Dasein. Wie schon Galilei es klar ausgesprochen hat, ist dessen Ursprung in der subjektiven Wahrnehmung der eigenen Muskelkraft zu suchen.“*<sup>207</sup>

C. G. Jung

---

204 HN IV/I, 59

205 HN III, 439

206 HN I, 390

207 Jung (1952), 224f.

## 2.1 Hundert Tore nach Theben

Um den gerade erwähnten „*tiefen Eindruck*“ nun, den der Stempel des Schopenhauer'schen Geistes hinterlässt, soll es in diesem Abschnitt in breiterem Rahmen gehen: Von dem berühmten „Analogieschluss“ ausgehend (2.1) wird die Betrachtung auf die resultierende Willens- und Weltstruktur geleitet werden (2.2), die eine neuartige Positionierung der Ideenlehre des Autors erlaubt (2.3). Eingeführt wird damit in die drei Teilmetaphysiken des Autors: Willens- und Weltstruktur bereitet den Boden für „*Metaphysik der Natur*“ und „*Metaphysik der Sitten*“; die Ideenlehre ist Grundlage der späteren Erörterung der „*Metaphysik des Schönen*“.

Schopenhauer definiert selbst „*Metaphysik*“: „»Metaphysik«: [...] – die Erkenntniß dessen wozu sich Erfahrung als bloßes Zeichen verhält [...] – Diesen Sinn giebt schon die Etymologie des Wortes an und in diesem Sinne überhaupt nehme auch ich das Wort Metaphysik.“<sup>208</sup> – Das aber, was bei ihm der gesamten Welt in all ihren Facetten zu Grunde liegt, ihre metaphysische Grundlage und damit ihr Wesen ausmacht, ist der Wille<sup>209</sup>. Er ist der anschaulich gefundene Schlüssel zu Schopenhauers Hermeneutik des gesamten Daseins<sup>210</sup>, der Verstehenshorizont, welchem die Welt sich öffnet und ihre Geheimnisse preisgibt. Im strengen Sinne ist diese Philosophie eine Hermeneutik des Daseins, indem hier ein Verstehensprinzip auf das mit bisherigen Ansätzen in den Augen des Autors nicht adäquat zu interpretierende Dasein angelegt wird. Schopenhauer selbst bringt diese Herangehensweise auf den Punkt, wenn er sagt: „*Meine Philosophie redet nie von Wolkenkuckuksheim, sondern von dieser Welt, d. h. sie ist immanent, nicht transcendent. Sie liest die vorliegende Welt ab, wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg.*“<sup>211</sup> Der Fundort des Schlüssels liegt nun in der gleich

---

208 VLM, 55

209 „Er [der Wille, Th.L.] ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.“ W I, 131

210 Vgl. Kap. 1.9 zum Analogieschluss

211 Briefe, 291

Insgesamt ist die Schlüsselmetaphorik omnipräsent im Kontext der Deutung des Daseins: Vgl. daher auch zum Beispiel W I, 130; W I, 125; N, 91; besonders als Rechtfertigung für die im folgenden insgesamt angestrebte hermeneutische Lesart der Metaphysik Schopenhauers interessant: „Hier zeigt sich uns der Wille, als ein von der Vorstellung, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, dastand, toto genere Verschiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufschluß, der auf dem bloß objektiven Wege der Vorstellung nie zu finden war. Das Subjektive also giebt hier den Schlüssel zur *Auslegung* [Kursivierung, Th.L.] des Objektiven.“ W II, 402

Zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Schopenhauers Daseinshermeneutik und der mittelalterlichen Allegorese, die sich zunächst im Topos „Die Welt als Geheimschrift“ auf halbem Wege zu treffen scheinen, vgl. Hallich (2000). Besonderes Interesse kann die SchlussThese des Artikels für sich beanspruchen, indem er eine Lesart der Schopenhauer'schen Metaphysikkonzeption als Ausdruck der kontinuierlichen Verfallsgeschichte von Metaphysik überhaupt anstrengt: Weil unter dem großteils von ihr selbst vorangetriebenen Abschied von theologischen Begründungsstrukturen sie darin fehl ginge, wissenschaftlichen Kriterien zu genügen, werde sie in die Nähe des „poetisch-fiktionalen Sprechens“, zur „Expression“, statt zum rationalen Diskurs gerückt (vgl. Hallich (2000), 186f.).



zweifachen Gegebenheit des Leibes einerseits als Vorstellung, als Objekt unter Objekten; und andererseits als etwas, dessen Innenseite man kennt, das der inneren Wahrnehmung, dem inneren Erleben, als *Wille* zugänglich ist. Ein Analogieschluss projiziert dann anschließend dieses innere Wesen des einzigen von innen bekannten Objekts in alle anderen Erscheinungen und findet damit das kantische Ding an sich, das Wesen aller Erscheinung, im Willen liegen<sup>212</sup>. Der Schopenhauer'sche Wille ist in diesem seinem Status als Ding an sich, als Grundlage der Welt natürlich nicht mehr der menschliche, nach Motiven agierende Wille, sondern wird verdichtet zu einer gleichsam die Welt umtreibenden Energieform – die Schopenhauer häufig als „blinden Willen“ bezeichnet –, die auch, und zwar in ihrer deutlichsten Manifestation, als der menschliche Wille erscheint<sup>213</sup>.

Von diesem entdeckten absoluten metaphysischen Willen fächert sich eine Dreiteilung der Metaphysik auf<sup>214</sup>, die jenen einen Willen bei seiner Erscheinung in dem jeweiligen Bereich betrachtet<sup>215</sup>: Die Metaphysik der Sitten beäugt den Willen in seiner klarsten, direktesten

212 „Er [Schopenhauer, Th.L.] vollzieht damit eine doppelte Bewegung, eine *kontraktive*, die sich ins eigene Erleben (nicht ins eigene Denken, wie bei der Reflexionsphilosophie) versenkt; und eine *expansive*, die das Ganze der Welt nach dem Modell dieses inneren Erlebens *deutet*.“ Safranski (2006), 301

213 „Dieses Ding an sich [...] mußte [...] Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere seyn, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen Wille.“ W I, 131f.

214 „Die auf solche Untersuchungen [des Erkenntnisvermögens, Th.L.] folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik; weil sie nicht etwan nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet; sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hiezu sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu dem was hinter jener steckt; daher τα μετα τα φυσικα In Folge hievon zerfällt sie in drei Theile:

Metaphysik der Natur,  
Metaphysik des Schönen,  
Metaphysik der Sitten.

*Die Ableitung dieser Eintheilung setzt jedoch schon die Metaphysik selbst voraus* [Kursivierung, Th.L.]. Diese nämlich weist das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinung, in unserm Willen nach: daher wird, nach Betrachtung desselben, wie er in der äußern Natur sich darstellt, seine ganz anderartige und unmittelbare Manifestation in unserm Innern untersucht, woraus die Metaphysik der Sitten hervorgeht: vorher aber wird noch die vollkommenste und reinste Auffassung seiner äußern, oder objektiven Erscheinung in Betracht genommen, welches die Metaphysik des Schönen giebt.“ P II, 20f.

215 Von daher auch kann und muss sich die Trias der Bereiche von Metaphysik in ihren Gliedern gegenseitig erhellen: Es ist schließlich dasselbe Grundsubstrat – Wille –, das sich in ihnen allen unter verschiedenen Vorzeichen manifestiert. Ins Konkrete gewendet äußert sich dies dann so: „Diese Ethischen Episoden mitten in der Betrachtung der unorganischen Natur, mache ich deshalb, weil wir die Natur aus unserm eignen Wesen müssen verstehen lernen: indem ja das innre Wesen der Natur dasselbe ist mit dem Wesen unseres Selbst; nur daß es in uns den höchsten Grad der Sichtbarkeit erreicht hat, in der Natur den niedrigsten. Umgekehrt kann auch die Kenntnis des Wesens der Natur, bisweilen dienen zum besseren Verständnis unseres eigenen Wesens.“ VLM, 163 So auch zu verstehen E, VI: „Uebrigens, so heterogen auch der Gegenstand der zuletztgenannten Schrift dem der gegenwärtigen [gemeint sind N und E, Th.L.] zu seyn scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständniß beider.“

Erscheinung, sie ist der Bereich des menschlichen Willens. Die Metaphysik des Schönen betrachtet den Willen als Objekt und Bedingung der Kunst. Und die Metaphysik der Natur schließlich sieht ihn als Konstituens der sichtbaren, dinglichen Natur<sup>216</sup>. – Alle regionalen Metaphysiken gemeinsam werfen im Verein ein Licht zurück auf den einen Willen, der sich in ihren Bereichen ausspricht, reichern die alles überragende „Metaphysik des Willens“ an und führen immer wieder zu ihr zurück

217.

Sehr nahe kommt diese Figuration einer hermeneutischen Spirale: Nach der Entdeckung des Grundkonstituens der gesamten Welt im Zusammenspiel von innerer und äußerer Erfahrung wird dieses neu Entdeckte in seinen Erscheinungen in verschiedenen Bereichen untersucht, das heißt: Die Bereiche werden aus dem jüngst erworbenen Verstehenshorizont einer Interpretation zugeführt. – Die oft zitierte Stelle von der Annäherung an das Ding an sich durch den unterirdischen Tunnel der inneren Erfahrung<sup>218</sup> ist nichts anderes als die späte literarisch verklärte Freude über den damaligen intuitiven Fund eines hermeneutischen Ansatzes, welcher versprach, die von Schopenhauer in Anlehnung an die Tradition des Mittelalters aufgestellten drei Regionalbereiche der Metaphysik enträtseln zu können: An ihnen musste der gefundene Schlüssel sich als richtig erweisen. Schopenhauer untersuchte im ersten Bereich dann auch folgerichtig, inwieweit sich die Phänomene der Natur – besonders die Äußerungen der ihr innewohnenden Kräfte – unter Zugrundelegung eines Willens adäquat deuten lassen. Er deklinierte, ließe sich mit derselben Berechtigung weiter sagen, seinen Schlüssel zum Dasein durch die drei Bereiche – nachfolgend Natur, Kunst, Ethik – hindurch und fand anhand der in seinen Augen glatten und lückenlosen Erklärungen von in diesen Gebieten auftretenden Erscheinungen seinen Ansatz als berechtigt. – Im Rahmen dieser Daseinsinterpretation ist es nun ebenso nur natürlich, dass das Interpretierte in einer zurückweisenden Bewegung seinen Reflex auf den Verstehenshorizont zurückwirft, den absoluten metaphysischen Willen also im Durchgang durch seine regionalen Äußerungen klarer erscheinen lässt. Und ebenso natürlich ist es, dass die Spiralbewegung dann wieder höher zurückschwenkt auf die Einzelbereiche, die mit einer im Profil geschärften metaphysischen Basis mehr Geheimnisse

216 Zum Begriff der Metaphysik bei Schopenhauer und der bis ins Mittelalter zurückreichenden Tradition einer „Regionalisierung“ derselben siehe Kobusch (1989), 156f.

217 „Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der Dinge und des Daseyns überhaupt.“ E, 109

218 „Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, seyn mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind; daß mithin zu jenem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war.“ W II, 218f.

preisgeben werden: So ist die Verneinbarkeit des Willens, seine Auflösbarkeit, Rücknehmbarkeit, ja, explizite *Freiheit* nicht im Kontext der Metaphysik der Natur, also im zweiten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*<sup>219</sup> zu finden. Erst das vierte Buch eminent, in Andeutungen schon das dritte – der Begriff der „Verneinung“ kommt das erste Mal kurz in der Rede des Erdgeistes<sup>220</sup> tief in der Ästhetik vor –, sprechen von der möglichen Verneinung des Willens und geben dem metaphysischen Prinzip aus dem Einzelbereich der Metaphysik des Schönen beziehungsweise der Sitten heraus eine neue Dimension: *freier*, einer Wille. Erst dann findet sich diese Erkenntnis auch auf die Metaphysik der Natur zurückgewendet in den Worten, dass die Menschen die dingliche Natur zur Erlösung und damit Vernichtung bringen müssten: „[...] und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten [...]“<sup>221</sup>

Und so ist der zweite Teil der *Welt als Wille und Vorstellung* dann de facto auch nichts anderes als der zweite, spätere Interpretationsgang durchs Dasein. Das im Laufe der Zeit inhaltlich immer weiter gefüllte Interpretationswerkzeug verspricht in Zusätzen zum im ersten Teil der *Welt als Wille und Vorstellung* Gesagten ein noch tieferes Verstehen der metaphysischen Teilbereiche zu leisten. Dies lässt sich anhand zweier Punkte erhärten: Schopenhauer blickte allezeit mit gewissem Stolz darauf, dass er keine seiner Ansichten revidieren musste<sup>222</sup>: Die Erweiterung und Vermehrung seiner kohärenten Daseinsinterpretation blieb sein einzig angenehmes Geschäft. Es war ein kontinuierlicher Verstehensprozess, der vorbildlich nur an Tiefe gewann, nicht aber völlig neu ansetzen musste. Zweitens sagt Schopenhauer in der Vorrede zur *Welt als Wille und Vorstellung* über das Verhältnis von dieser zu ihrem Ergänzungsband, explizit die behaupteten Pendel- und Zirkulationsbewegungen aufgreifend: „Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen [...]; da konnte ich noch nicht im Stande seyn, alle Theile des Systems, mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desselben erlangt werden, als welche erfordert ist, um es an unzähligen Thatsachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verschiedenartigsten Belege zu stützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verschiedenen Gesichtspunkte danach kühn in Kontrast zu stellen, die mannigfaltigen Materien rein zu sondern und wohlgeordnet darzulegen.“<sup>223</sup>

Nochmals aber, um auf die allgemeinen „Bewegungsgesetze“ der Schopenhauer'schen Interpretationsleistung zurückzukommen, gilt festzuhalten, dass bei aller spiralförmigen

219 Gemeint ist der erste Teil des Hauptwerkes. Der zweite gibt die später entstandene Kommentierung zu ersterem und setzt jenen als komplett bekannt voraus, kann also auf die Ergebnisse aller vier Teile zurückgreifen.

220 W I, 216

221 W I, 450

222 Briefe, 328f.: „Daß aber das Alles [der Lehre, Th.L.] ganz zusammenpaßt und fügt, beweist die Einheit und Festigkeit meiner Lebens- und Welt-Ansicht. Wie anders z. B. Schelling; sogar Spinoza; auch Kant; – bei Keinem ließe sich das so machen: sie Alle haben gefackelt.“

223 W I, XXII

beziehungsweise pendelnden Bewegung der Daseinsauslegung zwischen metaphysischem Willen und Regionalmetaphysiken die Entdeckung des einen metaphysischen Willens, des Dings an sich, das zunächst Vorgängige ist: Wenn Schopenhauer behauptet, gleich dem hunderttorigen Theben lasse sich seine Philosophie von allen Seiten betreten<sup>224</sup>, so gilt dies unter der Voraussetzung nur, dass der Eintretende an den vielen Toren nicht doch vorbeiläuft: Er muss seinen Reiseführer mitbringen, der ihn informiert, diese Stadt ließe sich nur betreten und ihr Zentrum sich nur erreichen, wenn man mit einem bestimmten Blick bereits in sie eintrete:

Ein einziger Wille ist es, der das letzte Wesen aller Erscheinung ausmacht – und alle hundert Tore werden dem Reisenden sogleich offen stehen. Seine Reise wird bloße Bestätigung und Bereicherung des angenommenen Blickwinkels sein, das zunächst vielleicht skeptische Einlassen auf diesen wird zur unwandelbaren Gewissheit seiner Richtigkeit werden; er dringt schließlich ein ins Zentrum der Lehre: Die Welt *ist* Wille und Vorstellung.

## 2.2 Der Autokannibalismus und das Skandalon der Sinnlosigkeit

Im Rahmen der Metaphysik der Natur erscheint jener absolute metaphysische Wille als: der Wille zum Leben<sup>225</sup>. In Milliarden und Abermilliarden Gestalten im Wechsel perpetuiert dieser sein Wesen im Auge eines Betrachters<sup>226</sup>, nämlich die unstillbare Begier nach Leben. Dass dieser Wille zum Leben irgendwann einmal verebbt, weil er endgültige Befriedigung findet, ist ausgeschlossen: Zum Leben drängt es ihn mit aller Gewalt in der organischen Natur, ins pure Dasein in der anorganischen<sup>227</sup>. Denn er ist, indem er „Wille zum Leben“ nur in Bezug auf seine Werke in der *organischen* Natur eigentlich heißen kann – wodurch jener wiederkehrende Ausdruck Schopenhauers auch im Kontext des Anorganischen zur *pars pro toto* wird –, in seiner Grundlage:

---

224 Vgl. E, VI

225 „Der Wille [...] erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, »der Wille«, sagen »der Wille zum Leben«.“ W I, 323f.

226 „Sein Streben nach Daseyn und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist.“ W II, 571

227 „Alles drängt und treibt zum Daseyn, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichsten Steigerung desselben: an der thierischen Natur wird es dann augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres [der Welt, Th.L.] Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist.“ W II, 399f.  
„Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er [der Wille, Th.L.] vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.“ W II, 407

blinder Drang zum Dasein und damit zur Aussprache<sup>228</sup>. Sein Streben wird nicht befriedigt dadurch, dass er das Dasein jetzt hat, sondern ewig sich das Dasein wünschend, ewig es bekommend, drängt er immer weiter hervor. Denn nichts hält ihn auf, aber auch nichts fängt ihn auf, nichts könnte ihm echte Befriedigung geben: Kein Ziel es gibt, das sein Streben endlich ansteuern und als sinnhaft rechtfertigen würde. Dies ist die Seite des Willensmonismus, die dem Pessimismus – in der Sinn- und Ziellosigkeit an der Wurzel der Welt – metaphysisch seine Berechtigung gibt, denn *„der absolute metaphysische Wille [...] kann überhaupt kein Ziel haben. Das Ziel ist immer etwas außerhalb des Wollens; und da es nichts außerhalb seiner gibt, so kann er keines besitzen.“*<sup>229</sup>

Und wie im Großen, so im Kleinen: Kennt der alleinige Wille an seiner Wurzel aufgrund seiner Einzigkeit keine finale Befriedigung, so gibt es sie auch nicht in den höchsten Erscheinungen, in denen er sich blind drängend manifestiert und die mit ihrem individuellen Willen und dessen Äußerungen Thema der Metaphysik der Sitten sind. Sein Erscheinen in diesem Bereich ändert nichts an der per se sehr misslichen Lage, was die Möglichkeit von Glück – als dauerhaftes gedacht – und andauernder Befriedigung – Zufriedenheit – angeht: Die metaphysische Unmöglichkeit von dauerhafter Befriedigung erscheint den in Raum und Zeit aufkommenden und mit Erkenntnis ausgestatteten höchsten Objektivationen des Willens als durchgängige Erwartungstäuschung<sup>230</sup>. Jedes Ziel ihres partikulären Wollens gibt ein Versprechen von Rast und Endgültigkeit, das es aber nicht hält. Jeder als absolute Befriedigung versprochene Genuss entpuppt sich als relativer; und das Wünschen stolpert weiter zum nächsten Phantomziel. Wer nun jedoch als singuläre, erkennende Objektivation des einen Willens eine Zeit findet, in der ihm die andauernde Hatz von Wunsch zu Wunsch vorenthalten wäre, den – ganz im Gegensatz zum ersten Eindruck des „Er hätte es besser!“ – empfängt auf der anderen Seite bereits mit offenen Armen die Langeweile, eine Qual ganz anderer Art als ständiges Getriebensein, doch – keine geringere. *„[G]lücklich genug“*, kann Schopenhauer so behaupten, *„wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb [...]“*<sup>231</sup>

Nicht kreuzunglücklich ist dann der, dessen Befriedigung nicht zu leicht ist – da sonst der Abstand zwischen Wunsch und Ziel zu gering, der Kitzel der Hoffnung zu klein, die kurze Befriedigung zu schnell erreicht und die sich anschließende Langeweile zu gewaltig wäre –, aber auch nicht zu schwer wird: Wenn das Streben auf Unerreichbares sich richtet, sucht den unglücklich Strebenden ebenso die Langeweile heim, nicht, weil tatsächlich nichts zu wünschen wäre, sondern weil das

228 „Dieses also [der Tod, Th.L.] als seinem [des Willens, Th.L.] ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Daseyn ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu.“ W II, 571

229 Simmel (1907), 235

230 „Das Selbe [sinn- und haltlose Streben, Th.L.] zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; [...]“ W I, 196

231 W I, 196

Gewünschte dem sinnvoll-Wünschbaren entrückt ist. Das Realitätsprinzip hält ihn zur Aufgabe an. Er gelangt zur müden „Resignation“ im heutigen Sinne, zum „*matten Sehnen*“<sup>232</sup> – wieder zur Langeweile.

Schaut man sie sich noch einmal genauer an, diese Langeweile, so ist sie bei Schopenhauer gedacht als Wahrnehmung im Bewusstsein eines Menschen davon, dass er sein Wesen, das, was er voll und ganz und in letzter Konsequenz ist, nicht ausleben kann, dass ihm etwas fehlt wie ein gewohntes Hintergrundrauschen<sup>233</sup>. Und damit wird er der Leere des Daseins, die jenseits dieses im Wortsinne anästhesierenden Auslebens lauert, gewahr<sup>234</sup>. „*Auch diese Langeweile ist nicht in dem Sinn psychologisch zu verstehen, daß man ihr bei gehöriger Animation oder Diätik der Seele schon beikommen könnte, nicht als pathologisches Gefühl, als Décadence-Symptom, sondern ontologisch.*“<sup>235</sup>, sagt Lütkehaus und hat ganz recht damit, das Problem der Langeweile an der Wurzel anzusiedeln, dessen *Reflex* das psychische Antihappening bloß ist. Denn das Hinausrücken der Wunschobjekte ins Unerreichbare, ihre zu schnelle Erreichbarkeit, die nichts mehr zu wünschen übrig lässt: Alles dies ist Ermangelung der „Gelegenheit“<sup>236</sup> zur Äußerung des inneren Wesens eines Menschen; er wird letztlich daran gehindert, gemäß seiner Natur zu leben. – Seine innerste Natur jedoch ist Drängen, Streben und Wollen. In diesem seinem Element, in diesem Eins-Sein mit der restlichen Natur versteht sich dem Menschen auch sein Dasein von selbst. Das Dasein besitzt dann eine scheinbare Fülle, deren Illusion es vor ihm aufrecht erhalten kann, weil es keine Atempause vergönnt. Ist der Mensch nicht mit Streben beschäftigt, so spürt er die Last seiner leeren Existenz, wie Schopenhauer so eindringlich betont: „*So oft wir nun nicht in einem jener beiden Fälle [intellektueller Beschäftigung als Kurzweil oder Befriedigungsversuchen von Willensregungen als Not, Th.L.] begriffen, sondern auf das Daseyn selbst zurückgewiesen sind, werden wir von der Gehaltlosigkeit und Nichtigkeit desselben überführt, — und Das ist die Langeweile.*“<sup>237</sup> Dem Menschen in diesem Zustand bleibt: „mattes Sehnen“, wie der Philosoph schreibt „ohne bestimmtes Objekt“, ihm bleibt zum Ende ein abglanzartiger Protest seines Inneren: *Wille, der nach Objekten ruft*<sup>238</sup>.

232 „[...] und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender *languor* zeigt.“ W I, 196

233 „Sind nun vor der Hand keine Motive aufzufassen da; so ruht der Wille und feiert der Intellekt; dieser, weil er so wenig wie jener auf eigene Hand in Thätigkeit geräth: das Resultat ist schreckliche Stagnation aller Kräfte im ganzen Menschen, — Langeweile.“ P I, 352

234 „Daß hinter der Noth sogleich die Langeweile liegt, welche sogar die klügeren Thiere befällt, ist eine Folge davon, daß das Leben keinen wahren ächten Gehalt hat, sondern bloß durch Bedürfniß und Illusion in Bewegung erhalten wird: sobald aber diese stockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daseyns zu Tage.“ P II, 305

235 Lütkehaus (1999), 180

236 Vgl. Kap. 3.3.1: „Gelegenheit“ ist bei Schopenhauer ein terminus technicus.

237 P II, 306

238 Von daher ist die Langeweile von Schmerz unterschieden, der immer „Vergewaltigung unseres Willens“ (Simmel (1907), 201f.), unmittelbarer Ausdruck des basalen „Ich will das nicht!“ ist: Im letzten Falle wird der Wille im vollen Lauf gestoppt; in dem der Langeweile erst gar nicht auf die Laufbahn gelassen.

Ihm bleibt aber auch noch eine daran angeschlossene unbequeme Erkenntnis, wird einmal in einem kritischen Augenblick *nach* dem Leid, aber *vor* der Langeweile – im fragilen philosophischen Moment zwischen Leid und Langeweile – mit der Erinnerung an den unerfreulich leeren Zustand ein Teil der Weltdeutung unternommen: Er kann in Abstand und Herausgehobensein – dann bereits als ein „Philosoph“ – erkennen, wie wenig an sich wert und wie endlos leer ein die gesamte Wurzel der Welt ausmachender Wille ist<sup>239</sup>, der einmal nicht in den ihm wesenhaften Modus des Wollens gelangen kann, nicht wesensgerecht defizitär sein kann, wenn Wille nur dort ist, wo man etwas *nicht* hat. Es wäre eine der Erkenntnisse, die das Ende des vormals Selbstverständlichen einläuten, de facto die Entdeckung der Kontingenz – und Gegenmöglichkeit – der sich im Modus reiner Teilhabe als selbstverständlich gebärdenden Welt<sup>240</sup>. Die Welt ist dann gerade nicht etwas, was keine Frage nach sich erlauben würde, sondern im Gegenteil dasjenige, dessen Nichtsein bei Lichte besehen keinen Widerspruch beinhaltet, dessen Dasein folglich völlig zufällig und fragwürdig, ja, zu allerhöchst *suspekt* ist: Welchen guten zureichenden Grund mag es für etwas geben, das sein Wesen erfüllt im Defizitmodus – welches quälende Defizit *nicht* zu haben ihm gänzlich unerträglich ist?<sup>241</sup>

Und noch eine notwendige Eigenschaft des metaphysischen Willens liegt schließlich bereits in der Struktur von Einzigkeit und Einheit seiner enthalten: Der Wille kann, da ihm ja wie herausgestellt alles Ziel außerhalb seiner abgeht, sich immer nur selbst ergreifen, was ihm natürlich zwar keine dauerhafte Befriedigung geben kann, dafür aber unsagbares Leid bereithält. Dieser Wille lebt auf eigenen Kredit, er zehrt von sich selbst: Seine Volitionen sind allesamt Selbst-Volitionen, er *muss* den Zirkel des Immergleichen beschreiten: Der Wille will stetig und nur sich selbst<sup>242</sup>. Er erscheint somit zugleich als Subjekt und Objekt seines Wollens in der Welt, als das, was in der einen singulären Erscheinung will, und als das, was von dieser singulären Erscheinung zu ihrer Befriedigung gewollt wird. Die Erscheinungen, die sich gegenüberstehen als getrennt, welche Trennung auf reflexiver Ebene der menschlichen Vernunft in ein bewusstes „Mit dem habe ich doch nichts zu tun“ transponiert wird, sind in ihrem Kern ein und derselbe Wille. Mit dem Annehmen des

---

239 „Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unser Wesen und Daseyn besteht, einen positiven Werth und realen Gehalt in sich selbst hätte; so könnte es gar keine Langeweile geben: sondern das bloße Daseyn, an sich selbst, müßte uns erfüllen und befriedigen.“ P II, 305

240 „Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Daseyn selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu seyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrierender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen.“ W II, 176

241 Zur Genese, Ausformung und Beantwortung dieser Frage bei Schopenhauer vgl. auch die brillante Rekonstruktion bei Lütkehaus (1999), 172ff.

242 „Denn der Wille, weil er das absolut Eine ist, hat nichts außer sich, womit er seinen Durst stillen, woran er seine Unrast endigen könnte. Er kann nur an sich selbst zehren – [...]“ Simmel (1907), 228

Leidens einer anderen Erscheinung zur eigenen Scheinbefriedigung, als dessen klarster Ausdruck die Nahrungskette in der gesamten organischen Natur angeführt werden kann<sup>243</sup>, erliegt der erscheinende, mit Erkenntnis ausgestattete Wille so wieder einer Täuschung – analog der, was die Möglichkeit von Zufriedenheit durch die Erfüllung des so sehr Ersehnten anging: Er verkennt nun sich selbst in einem anderen<sup>244</sup>. Dieses Verkennen ist der eigentliche Topos der Metaphysik der Sitten, indem von ihm aus – in seiner Bezeichnung als „Schleier der Maja“ oder „Individuationsprinzip“ – gute und schlechte Handlungen erklärt werden: Der Gute handelt dadurch gut, dass er die größtmöglich denkbare – im letzten Kapitel begutachtete – Anagnorisis vollzogen<sup>245</sup>, sein Schicksal durchschaut hat, dass er in jedem Lebewesen sein eigenes Innerstes wiederfindet<sup>246</sup>; der Schlechte dadurch schlecht, dass er die Barriere des Individuationsprinzips bestehen lässt und einen absoluten Unterschied zwischen sich und den anderen setzt<sup>247</sup>. Die luftspiegelungsartige Täuschung der Trennung einer Erscheinung von der anderen lässt den Schlechten jedenfalls dasjenige Leid als fremdes ansehen, was im Kern nur sein eigenes sein *kann*. Die Scheinbefriedigungen werden auf einer Gesamtrechnung veranschlagt, die der gesamte Wille zahlen muss. Egal ist es, wie weit die Erscheinung, die eine andere zu ihrem Scheinglück auslaugt, in der Welt von letzter entfernt ist: Weit davon entfernt, dass zunehmende räumliche Distanz<sup>248</sup> weniger Involviertsein bedeuten würde, fordert die Alleinheit des Willens zuletzt immer ihr Recht. Die

243 „Jungfuhn erzählt, daß er auf Java ein unabsehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben so hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieses Weges gehen und dann von wilden Hunden (*Canis rutilans*) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften, sie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harnisch, also die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und so sie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieser ganze Jammer nun wiederholt sich tausend und aber tausend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden also diese Schildkröten geboren. Für welche Verschuldung müssen sie diese Quaal leiden? Wozu die ganze Gräuelszene? Darauf ist die alleinige Antwort: so objektiviert sich der Wille zum Leben.“ W II, 404f.

244 „[I]hm [dem erkennenden Wesen, Th.L.] zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem *principio individuationis*, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt.“ W I, 416

245 Vgl. Kap. 1.8

246 „Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des *principii individuationis* hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden.“ W I, 440f.

247 „Wir sehen nun, daß einem solchen Gerechten, schon nicht mehr, wie dem Bösen, das *principium individuationis* eine absolute Scheidewand ist, daß er nicht, wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven sind, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; [...]“ W I, 437f.

248 Auch Abstand auf der Zeitachse bedeutet zuletzt keine Distanz zu etwas, bedeutet nicht, dass dieses Vergangene oder Künftige etwas ganz anderes, völlig Getrenntes ist. Raum und Zeit sind Formen der Anschauung eines mit Intellekt ausgestatteten Wesens, betreffen also nicht den Kern der Dinge. Wer auf Kosten zukünftiger Erscheinungen – in welchem Kontext auch immer – lebt, unterliegt schließlich derselben Fata Morgana wie derjenige, der, nur weil die geschädigte Erscheinung räumlich weit genug entfernt ist, sich als völlig von ihr getrennt dünkt: Dass die geschädigt-werdende Erscheinung des Willens später in der Zeit eintritt, hat seinen Grund zuletzt allein im Ordnungssystem des Intellekts, mit dessen Hilfe sich die objektive Welt präsentiert. Zeitliche Sukzession und räumliche Entfernung sind die Grundlage der Perspektive auf den Willen, die mit dem Intellekt vorgegeben ist.



räumliche, ja auch die zeitliche Trennung trifft nicht den Willen selbst, sondern nur seine Erscheinungen. Das Diktum „*Der Quäler und der Gequälte sind eins*“<sup>249</sup> ist die Abbildung dieses unglücklichen Sachverhaltes.

Nicht also bleibt es zuletzt dabei, dass auf der Welt keine dauerhafte Befriedigung zu finden ist, sondern jeder Versuch, überhaupt eine flüchtige, einstweilige Befriedigung zu erreichen, beinhaltet schon immer die Schaffung von Leid und Qual. Diese Verdammung zur ewigen Unzufriedenheit wie auch zur notwendigen Schaffung von Leiden ist indessen auf unausweichliche Weise in der von Schopenhauer angenommenen Grundfiguration der Welt verankert: Der alleinige Wille, der außer sich nichts hat, ist zu jenen hässlichen strukturellen Eigenarten durch sein eigenes Wesen verurteilt. Sein Erscheinen ist bloßer Reflex dieser Struktur: Er erscheint als Unbefriedigtsein und Schmerzen<sup>250</sup>.

Mit der Welt liegt es also metaphysisch im Argen: Die in ihr zuweilen gemachten höchst schmerzvollen Erfahrungen sind phänomenaler Ausdruck dieses Zustandes; so wie die ungesund-gelben Blätter eines Baumes auf Wurzelfäule hindeuten können. – Aber dass etwas an der Wurzel „faul“ sei, fordert freilich auch ein Kriterium dieser Prädikation; und das wahre Kriterium dessen wird gern übersehen:

Schopenhauer sagt: „*Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn.*“<sup>251</sup> Er legt nochmals aufs Eindringlichste nahe, was die Rastlosigkeit des Substrates der Welt niemals bieten könne: dauerhaftes Wohlbefinden und Glück. Indem er damit jeden Eudämonismus von der Landkarte seines Systems streicht, muss er sich mit Landmann<sup>252</sup> die Frage gefallen lassen, mit welchem Recht er *dann* eigentlich den Willen und das Dasein aburteile: Ohne einen vorausgesetzten Eudämonismus – so Landmann – ließe sich doch gar keine Aufforderung zur Abkehr vom Willen zum Leben je formulieren. So glaubt er denn Schopenhauers Asketismus eindeutig als „*pervvertiertes Glücksverlangen*“<sup>253</sup> und seine Verwerfung der Welt als einen

---

249 Vgl. z. B. W I, 419

250 Für eine Darstellung des Leides während jeder einzelnen Willensstrebung als einem Geschehen aus bitter gefühltem Mangel heraus siehe Janaway (1999), 327ff. – Die pure Negativität, das *ausschließliche* Leid des Wollenden vor der Scheinbefriedigung aber folgt – anders als die allein mögliche Scheinbefriedigung – nicht schon aus der Struktur des einen Willens als metaphysischem Substrat. Janaway kritisiert dann auch in Anlehnung an Simmel gerade diese doch reichlich willkürlich anmutende Setzung des ausschließlichen Leides während des willentlichen Strebens, welche „happiness along the route from striving before its terminus“ (Janaway (1999), 333) einfach ignoriere.

251 W II, 729

252 Vgl. Landmann (1982)

253 Landmann (1982), 165; dieselbe These wird übrigens schon bei Kormann (1914), 56f. diskutiert: „Schopenhauers Pessimismus ist im Grunde hedonistisch, ein Pessimismus aus Verzweiflung an der Möglichkeit des Genusses und darum genussstüchtiger Pessimismus.“ Kormann widerlegt diese Ansicht mit dem Verweis auf die „religiöse Grundstimmung“ (Kormann (1914), 57), die im Werke Schopenhauers mitschwingt. Vielleicht etwas unglücklich ausgedrückt steht er dem sogleich im Haupttext Argumentierten zumindest nahe: Seine „religiöse Grundstimmung“ meint, dass jemand sensibel ist für die „metaphysische Bedeutung“ (Kormann (1914), 57) des als gut und böse Erfahrenen, kurz, dass jemand zutiefst Anstoß nimmt am durch und durch sinnfreien Leid.

heimlichen im Hintergrund sein argumentatives Unwesen treibenden Eudämonismus entlarven zu können.

Aber ist die Weltverwerfung Schopenhauers wirklich Ausdruck eines Ressentiments? – Simmel sah noch den Punkt, den einzigen und zentralen, an dem die gewaltige und ernste Empörung übers Dasein tatsächlich ihre Verankerung hat: Der Wille, der sich im Wollen nur immer selbst erhaschen kann, ist eine strukturelle Paradoxie, ja mehr noch: ein radikaler Widerspruch<sup>254</sup>. Und es ist vielmehr diese Widersprüchlichkeit und in praxi: Sinnlosigkeit, von der *ein* Ausdruck eben die Unmöglichkeit von Glück (jedoch im Rahmen einer *sehr* langen enumeratio partium) ist, die Schopenhauer – sei es direkt auf metaphysischer Basis im Begriff des „*blinden Drängens*“, sei es im Bereich der sich daraus ergebenden sinnfreien Phänomene – anprangert: Der Aufwand der Natur und ihre Annihilation desselben im Tode von Millionen von Individuen<sup>255</sup>, das unter dem Worte „Todesfurcht“ bekannte Kleben am Leben, das doch früher oder etwas später sowieso vorbei sein wird<sup>256</sup>, und zuletzt der Kampf und Streit bis in die letzten Elemente der Natur hinein, bis hin zur Konkurrenz zwischen Starrheit und Schwere<sup>257</sup>; dies alles ruft die Frage nach dem *Sinn* auf den Plan. Auch Schopenhauer gehört zu der von ihm definierten Gattung der *animalia metaphysica*: Er ist auf der Suche nach Antworten, die das θαυμάζειν über das Unsinnige, die „Vergeblichkeit“ in ihren verschiedenen Formen – Tod, Leid, Krankheit, Not<sup>258</sup> – aufgeworfen hat: Die Glücklosigkeit des Lebens ist nur *eine* Oberflächenerscheinung des metaphysischen Un-Sinns. Schopenhauers drängende Frage im Hintergrund ist nicht die nach Glück, sondern nach Sinn – und der Wille: Er wird abgeurteilt, weil er nicht sinnstiftend werden kann.

Also ist es, was ganz zurecht abgeurteilt wird, ein Wille, der per se ohne Chance auf endgültige Befriedigung sinnlos ins Dasein drängt. Sein Wollen kann immer nur ein Wollen seiner selbst, ein Zehren an sich selbst – eine Autopoietik von Leiden sein.

---

254 Vgl. insgesamt Simmel (1907), 239f.

255 Vgl. W I, 325

256 Vgl. W II, 400

257 Vgl. W I, 177f.

258 „– Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtseyn dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die *Vergeblichkeit alles Strebens* [Kursivierung, Th.L.] sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik: er ist sonach ein *animal metaphysicum*. Im Anfang seines Bewußtseyns freilich nimmt auch er sich als Etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll [...] Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwicklung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt.“ W II, 175ff.

– Er ist in jeder Hinsicht das große Skandalon für das *animal metaphysicum*.

### 2.3 Gestörte Disharmonie: Vom Nutzen der Idee

Haben sich bisher einige Eckpunkte sowohl des metaphysischen Willens als auch seiner innerweltlichen Erscheinungen ergeben, führt Schopenhauer im Rahmen der *Metaphysik der Natur* noch eine zweite Manifestationsform des Willens ein: Sie ist eine zwischen ihm als alleinigem Willen und seiner Erscheinung als Einzelding liegende, welche demnächst den Kern der *Metaphysik des Schönen* bilden soll. Der Wille kennt hierdurch noch eine qualitativ andere Objektwerdung als die im natürlichen Einzelding und im Willen des Menschen: Diese als „(platonische) Idee“<sup>259</sup> bezeichnete Stufung der Objektivation des Willens bedeutet ein erstes Objektwerden des Willens, ein primäres Heraustreten aus der absoluten Einheit<sup>260</sup>. Sie ist die „möglichst adäquate Objektivation“ des Willens<sup>261</sup>, seine erste Erscheinung, der zwar damit der Objektstatus, aber noch nicht die Formen des Verstandes: Raum, Zeit und Kausalität zukommen. Ein Objekt zu sein – also nach Schopenhauer *für* ein erkennendes Subjekt zu sein –, bedeutet aber immer auch ein „Etwas“, ein irgendwie Bestimmtes und Abgegrenztes zu sein. Von daher kommt der Schopenhauer'schen Idee eine gewisse Paradoxie zu: Sie ist zugestandenermaßen ein individuelles Etwas, ein bestimmter Typus, von anderen Typen unterschieden – so wie die Idee des Hundes nicht die der Katze ist – und doch ist sie in ihrer Funktion als Typus – sie vertritt schließlich eine Vielzahl von Einzeldingen – mit einer Generalität ausgestattet, die ihr Objektsein zu einem anderen macht als es das des gewöhnlichen Einzeldinges in der Welt ist. Die Frage muss also sein: Was für eine Art von Objekt ist dann die Idee – wie verhält sie sich zum Willen, dem erkennenden Subjekt und dem empirischen Einzelding?

Ihr Status ist zunächst einmal dunkel und die Gefahr für die Idee besteht darin, zwischen den Stühlen zu sitzen, indem sie weder ganz einheitlicher Wille, noch ganz individuelle Erscheinung ist.

---

259 Vgl. Kap. 4.5 zur „Platonischen Idee“ in Schopenhauers Denken.

260 „Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt.“ W I, 206

261 „Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseyns für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: [...]“ W I, 206

Sie scheint eine Stelle auszufüllen, in der gar keine Lücke bestand<sup>262</sup>, sie scheint überflüssige Zwittergestalt zu sein: denn Raum und Zeit als das principium individuationis gehen ihr wie dem einen Willen ab, Objektstatus kommt ihr wie dem einzelnen Ding zu.

Sodann ist eine weitere Merkwürdigkeit der Idee, wie bereits beim ersten Lesen der für ihr Konzept ausschlaggebenden Passagen erkennbar ist, dass sie irgendwie nicht zum restlichen System passen will. Die ungunstigen Eigenschaften des Willens, von denen die aussagekräftigsten oben für den Bereich der Metaphysik der Sitten und den der Natur im Reflex zum einen metaphysischen Willen und seiner Struktur herausgestellt wurden, möchten hier nicht recht sichtbar in Erscheinung treten: Allein mit der Attribuierung des „*nunc stans*“<sup>263</sup> zu einer allein aus Ideenerkenntnis bestehenden Welt atmen diese schon einen tiefen Frieden und eine Ruhe, die beide zum sonstigen blinden Drängen und Streben des Willens in stärkerem Kontrast kaum stehen können. Und nicht allein dies: Sie sind nicht nur dem dauernden Drängen und Streben enthoben, sondern zehren auch nicht beständig aneinander wie die Menschen und die restlichen Objektivationen in der dinglichen Natur es tun. Im Gegenteil: Harmonie herrscht zwischen ihnen, die zusammen eine Stufenleiter der quasi „stehenden“ Objektivationen des Willens ausmachen; sogar ein „*Bequemen*“ der einen Idee an die andere kann Schopenhauer ob des sich in ihnen objektivierenden einen metaphysischen Willens behaupten<sup>264</sup>. – Wo ist also in diesem Bereich des Daseins die Reflexion der oben vorgestellten Struktur des einen Willens noch zu finden?

Doch vor der vorschnellen Vergabe der Prädikate „überflüssig in Funktion“, „unklar im Status“ und „störend im System“ erscheint es zunächst sinnvoll, die Genese des Konzepts der „Ideen“ auf dem Wege zu rekonstruieren<sup>265</sup>, den Schopenhauer für den Entwurf seiner gesamten Philosophie in

262 „I am not convinced that the Platonic Ideas [...] are necessary to Schopenhauer's philosophy at all. A careful shave with Occam's razor could, I suspect, succeed in removing these without trace.” Magee (1983), 239

263 „– Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein *Nunc stans* seyn; [...]“ W I, 207 – Zum Begriff des „*nunc stans*“, dessen Geschichte bei Platon und dessen Rede von der „Zeit als bewegtes Bild der Ewigkeit“ beginnt (bei Schopenhauer übrigens aufgenommen W I, 207), vgl. Schnarr (1984) unter expliziter Erwähnung der Schopenhauer'schen Philosophie.

264 „Etwas [...] Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektiviert, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehen wir diesen *consensus naturae*.“ W I, 189f.

265 Auch Simmel (1907), 276f. – und in noch verkürzterer Form: Atwell (1995), 129f. – wählen als Einführung in die Ideenkonzeption Schopenhauers deren genetische Rekonstruktion. Schopenhauer selbst gibt – ebenso wenig wie Simmel oder Atwell für ihre Rekonstruktion Zitate oder Textbelege – indes keine direkte Auskunft darüber, wie er genau zur Postulierung von Ideen kam. Der einzig vorhandene Wink in diese Richtung soll für die folgende obige Rekonstruktion als Rechtfertigung dienen.

Anspruch nimmt: Die Erkenntnis der Wahrheit hat allein statt über den tiefgefassten, intuitiven Blick in die Natur; was nicht von der Erfahrung den Ausgang nimmt, nicht ein Bein fest in der empirischen Welt hat, ist luftleere, wertlose Spekulation.<sup>266</sup>

Obwohl die Ideen nun das eigentliche Thema der Metaphysik des Schönen sind<sup>267</sup>, finden sie ihre erste Einführung bereits im Rahmen der Metaphysik der Natur, kurz vor Ende des zweiten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung*<sup>268</sup>. Ihre Motivierung jedoch bleibt aus diesen Zeilen ehrlicherweise unklar. Schopenhauer führt sie an dieser Stelle ein, indem er sie als aus der Rede von den verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens schon zu Erwartendes hinstellt<sup>269</sup>. Anders mutet da schon folgende Aussage an:

*„Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daseyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine*

---

266 Diese Sicht auf den „Weg, den man nachgehen kann“, die Methode des Philosophierens, wurde geradezu zu einem Topos der Kritik Schopenhauers an der Philosophie seiner Zeit: Gerade das freischwebende Spekulieren ist es ja, was er den „drei modernen Universitäts-Sophisten“ immer wieder vorgeworfen hat. Sein Gegenentwurf dazu lautet: „– Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie in irgend einem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämmtlich dieselbe intuitive Erkenntniß, nämlich die anschauliche Auffassung des selben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseyns, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt [...] Dem entsprechend hat meine Philosophie einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und daher sicher steht [...]“ P I, 139f.; siehe auch das Bewerbungsschreiben an die Universität Berlin, welches den tiefen Blick in die Dinge als Qualitätsmerkmal des philosophischen Bewerbers herauszustellen sucht: „[A]d summam, equidem gaudeo, me, illa via progressum, mature adsuevisse, in vocalibus minime acquiescere, sed visionem, inspectionemque rerum & cognitionem, quae intuitu generatur, longe anteferre sonatibus verbis: [...]“ Brief an die philosophische Fakultät der K. Friedrich-Wilhelms Universität Berlin von 1819, Briefe, 50

267 Vgl. z. B. VLM, 145 ; W I, 153f.

268 Die Metaphysik der Natur ist indessen nicht deckungsgleich mit dem kompletten zweiten Buche des ersten Bandes vom Hauptwerk. Sie beginnt erst an jener Stelle, wo das gefundene Ding an sich als Erklärungsmuster für die Erscheinungen der Natur zum ersten Mal seine Anwendung findet und damit Grundlage für eine regionale Metaphysik wird: „Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandlung bestehen will, noch einmal so groß, wenn sie ein männlicher, als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Thun dieser Thiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig; aber er ist in blinder Thätigkeit [...]“ W I, 136

269 „Demgemäß wird Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung seyn, nämlich daß jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens [...] nichts Anderes als Platons Ideen sind.“ W I, 153f.

Genauer erscheint die Idee im gesamten Kapitel als etwas, das nach der Wegnahme der Vielheit und Veränderung, die bekanntlich nur durch die Formen von Zeit und Raum überhaupt zustande kommen, übrig bleibt. Sie erscheint als etwas, das aus einer Voraussetzung heraus spekulativ erschlossen wurde, indem unter Wegnahme von erkenntnisbedingten Vielheiten und Veränderlichkeiten der Objektivationen schließlich nur eine einzige typenhafte, erste Objektivation des Willens übrig bleiben darf. Diese zunächst naheliegende Sicht auf die Genese der Ideen hat jedoch den Nachteil erstens gegen Schopenhauers eigene Prinzipien redlichen Philosophierens zu verstoßen, zweitens ohne einen Wink des Philosophen in die Richtung einer so zu verstehenden Entdeckung der Ideen auskommen zu müssen.

*zeitliche schenkt, und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe, um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten.*“<sup>270</sup>

Schopenhauer ist es also darum, vor Augen zu führen, dass die Individuen in ihrem Wesen und Verhalten kein Gestern und kein Heute kennen. Es ist diese Wiederkehr und wiederholte Ausfaltung des Gleichen, deren Offensichtlichkeit durch den Tod des einzelnen Wesens zwar gestört wird. Doch die Perpetuierung des gestorbenen Einzelwesens an späterer Stelle, sein Wiederauftauchen, welche Gegebenheit das Wort „Schöpfung“ nicht adäquat wiedergeben kann, da es zu originell klingt, lenkt den Blick zurück auf etwas Unzerstörbares, das sich immer wieder zur Geltung bringt. Die offensichtlich stark mangelnde Originalität der Natur und das Phänomen, dass ein jedes gestorbenes Individuum gleichsam ersetzt wird durch eins derselben Qualität, lässt den Schluss zu, dass etwas im Hintergrund stehen muss, was aller Zeit entrückt seine Eigenschaften zum Vorbild für die empirischen Gegenstände in ihrem Nacheinander gibt. – Schopenhauer gebraucht die Idee in diesem Sinne: Sie erklärt zunächst die Gleichheit der Individuen im Strom der Zeit. Ihr Verhältnis zum Einzelding ist somit zunächst durch *Vorbildlichkeit* charakterisiert.

Zusammen mit dieser Vorbildhaftigkeit wird sogleich eine neue Dimension für die Betrachtung eröffnet: Ein solch in der Natur erschautes Vorbild kann nicht allein Erklärung für das Nacheinander des Immergleichen, sondern auch für sein Nebeneinander abgeben, welches nichts anderes als die Arten sind, Klassen von Individuen, deren Mitgliedern dieselben Eigenschaften körperlicher und psychischer Natur zukommen<sup>271</sup>. Die Idee erklärt also weiter: wie die Arten metaphysisch zu denken sind. Denn die Arten sind das in der Biologie thematisierte, der Form der Zeit verhaftete, wenngleich auch in ihr endlose Korrelat dessen, was in der Metaphysik der Natur als ein sich in zeitlosen Ideen objektivierender Wille erscheint<sup>272</sup>. Was der Biologe als „Art“ beschreibt, sieht der

---

270 W II, 551f. Im Fortgang lautet es dann weiter: „– Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im Ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Thiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophiren überhaupt wurde.“

271 „Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den psychologischen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht [...]“ W I, 156

272 „Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer [...]“ W II, 417

Willensmetaphysiker als Manifestation seines Prinzips in einer Idee. Die Idee selbst wieder erscheint als Vorbild indirekt in den Individuen über Raum und Zeit verteilt, indem sie selbst dem Bereich, in dem sie erscheint, entrückt ist: der empirischen Vielheit entgegengesetzte *Einheit* ist neben der Vorbildhaftigkeit ihr zweites Charakteristikum. – Damit blickt der Philosoph natürlich wesentlich tiefer in die Natur als der die Arten konstatierende und deskribierende Biologe. Der tiefgefasste Blick in die Natur, dem die direkte Erkenntnis der Ideen folgt<sup>273</sup>, bleibt dem in normalen Verhältnissen arbeitenden menschlichen Intellekt verständlicherweise auf immer versagt – womit folglich die Veränderung des Erkennenden als *condicio sine qua non* für die Erfassung der Ideen behauptet werden muss<sup>274</sup>. Das Verhältnis der Idee zum in gewöhnlicher und alltäglicher Weise erkennenden Verstande ist dies, dass sie ihm nicht direkt erfassbar ist, dagegen einen ihr korrelierend erkennenden Verstand benötigt, um als Objekt, das sie ist, zu Bewusstsein des Subjekts zu gelangen. Hier befindet sich ja wiederum das eigentliche Betätigungsfeld des Künstlers, der als Vermittler der Ideen seinem Korrelat, dem Kenner, die Erkenntnis der Ideen möglichst leicht machen möge<sup>275</sup>. Hier auch treffen sich Metaphysik der Natur und Metaphysik des Schönen: Beide haben die Ideen zu ihrem Gegenstand, letztere sogar zu ihrem hauptsächlichen. Denn das im Einzelnen aufgefundene Allgemeine ist beider Geschäft: Die metaphysische Naturerklärung muss es im Rahmen ihres Ansatzes konsistent erläutern, der Kunsttheorie ist es Grundlage für ihre Theorien vom Schaffen des Künstlers wie auch vom Auffassen des Kenners.

Nachdem so geklärt ist, wie sich die Ideen zu Einzelexemplar und erkennendem Subjekt verhalten, bleibt allein ihre im Vergleich zum bisher Herausgestellten geradezu paradox friedlich anmutende, weil stehende, Welt in Einklang zum metaphysischen Willen zu bringen, der in ihnen erscheint. Besonders das „Sichbequemen“ der Ideen, welches auf eine gewisse Harmonie hinweist, und

---

273 „Dieses Auffassen des Allgemeinen in dem sich jedesmal darstellenden Einzelnen fällt auch zusammen mit Dem, was ich das reine, willenslose Subjekt des Erkennens genannt und als das subjektive Korrelat der platonischen Idee aufgestellt habe; weil nur, wenn auf das Allgemeine gerichtet, die Erkenntnis willenslos bleiben kann, in den einzelnen Dingen hingegen die Objekte des Wollens liegen [...] Hingegen ist jene Richtung des Geistes auf das Allgemeine die unumgängliche Bedingung zu ächten Leistungen in der Philosophie, Poesie, überhaupt in den Künsten und Wissenschaften.“ P II, 3f.

Die im letzten Satz des Zitats nahegelegte Verbindung zwischen Philosophie, einsichtsuchender Wissenschaft und Kunstschaffen bringt Chansky (1988), 80 auf den Punkt: „At the same time, the origin of every work of art as well as every genuine philosophical insight lies in the apprehension of an idea in its connection to the will which it represents [...]“

274 „Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntnis haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntnis der Ideen ausschließt; so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.“ W I, 207

275 „Der Genius hat vor ihnen [den in alltäglicher Weise erkennenden Menschen, Th.L.] nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnisweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit [...] Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntnis [...]“ W I, 229; vgl. Kap. 4.2; vgl. Kap. 4.4

insgesamt der mangelnde Kampf zwischen ihnen scheinen sich nicht besonders gut zu fügen ins bisherige Bild des Willens.

Zunächst darum zur Anpassung der Ideen untereinander<sup>276</sup>: Wie weit geht sie? Schopenhauer selbst gibt indirekt Antwort, indem er für den gesamten Weltstatus konstatiert: „– *Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll.*“<sup>277</sup> Demnach wird die Anpassung auch auf Seiten der Ideen nicht besonders weit gehen. Sie ist eine streng notwendige, ohne welche die Welt überhaupt nicht existieren könnte. Und jede Harmonie zwischen den Ideen, die in der äußeren Teleologie der Natur in Form eines Abgestimmtseins von Pflanzen-, Tierarten und Naturkräften erscheint<sup>278</sup>, ist ein Zugeständnis an den gewaltigen Drang des Willens, zur Erscheinung zu gelangen. Die resultierende Harmonie ist damit entschuldigt – sie ist nicht um ihrer selbst willen vorhanden<sup>279</sup>; nebenbei die völlige Pervertierung der antiken κόσμος-Idee<sup>280</sup>.

---

276 „– Etwas [...] Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektiviert, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt.“ W I, 189f.

277 W II, 671

278 „Daher erstreckt sie [die Anpassung, Th.L.] sich nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Species im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Species und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden.“ W I, 192

279 Was die interessante Inversion eines Leibniz'schen Theodizeeargumentes ergibt: Bei diesem wird das metaphysische Übel, die Gebrechlichkeit, Schmerzempfindlichkeit und der Tod „zugelassen“, weil eine kontinuierliche, bruch- und sprungfreie „Kette der Wesen“ sonst nicht realisierbar gewesen wäre (vgl. GP VI, 110). Wogegen hier das Gut einer Harmonie „zugelassen“ wird, da andernfalls das Dasein mit all seinem Leid und Kampf nicht in Erscheinung treten könnte; das ubiquitäre Übel, so könnte man böseartig sagen, also ein wenig Gut in Kauf nehmen musste.

Eine andere Umkehrung erfährt die Leibniz-Wolffsche „lex parsimoniae naturae“, welche Schopenhauer zusammen mit dem „natura nihil agit frustra“ erwähnt (vgl. z. B. W II, 316) und zuletzt seinen bestechenden Beweis auf ihr erbaut, dass diese Welt die schlechteste aller möglichen sei: „Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie seyn mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste.“ W II, 669.

Wie anders gedeutet erscheint doch dasselbe Argument: der Hang der Natur zur Sparsamkeit, zum eben Ausreichenden bei Leibniz: „On peut donc dire que celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent Geometre, [...] à un bon Pere de famille, qui employe son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ny de sterile [...]. Pour ce qui est de la simplicité des voyes de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effects.“ GP IV, 430 („So kann man sagen, daß derjenige, welcher auf vollkommene Weise handelt, einem ausgezeichneten Geometer gleicht [...]; einem guten Familienvater, der seinen Besitz so anlegt, daß *nichts ungenutzt und unfruchtbar* [Kursivierung, Th.L.] bleibt [...]. Was die Einfachheit der Wege Gottes anbetrifft, so gilt sie im eigentlichen Sinne hinsichtlich der Mittel, wie umgekehrt Vielfalt, Reichtum und Überfluß hinsichtlich der Ziele oder Wirkungen gelten.“ [Übersetzung Leibniz (1686), 67ff.]) Zur Gesamtgeschichte dieses Gedankens vgl. Cloeren (1995).

Für noch eine dritte Inversionsfigur der Schopenhauer'schen Philosophie, die Umkehrung der Privationstheorie, so dass das Gute zum Mangel an Schlechtem wird, vgl. Hermann (2002), 156f.

280 „κόσμος, ὁ [...] die *Weltordnung*, das Weltall, die *Welt*, weil sich in der wunderbaren Anordnung aller ihrer Teile die höchste Ordnung kundgibt [...]“ Pape (1849), 1372



Auch die Friedlichkeit der Ideenwelt ist, wenn nicht sogar trügerisch, so doch effektiv nicht ausschlaggebend: Indem in der Welt der Erscheinungen die Ideen um die Materie, das Substrat ihrer Erscheinung, streiten, reichen sie die strukturellen Eigenschaften des einen Willens, Drang, Schmerz, Unbefriedigtsein, einfach „nach unten“ durch: *„Aber dagegen zeigt sich der innre Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens, im unaufhörlichen Vertilgungskrieg der Individuen jener Gattung und im beständigen Ringen der einzelnen Erscheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie früher ausgeführt.“*<sup>281</sup> Weit davon entfernt, die Eigenheiten des Willens effektiv zu entschärfen, sind sie letztlich für die ubiquitäre Unerträglichkeit des Daseins permeabel. Ihre „stehende“ Welt macht das Sublunare nicht besser, und es ist nicht zu befürchten, dass sie der pessimistischen Weltinterpretation in die Parade fahren. – Die stehende Welt der Ideen selbst kann man sogar lesen als ewig gewordene Momentaufnahme von dauerhaften einfachen Willensakten<sup>282</sup>, die nicht recht miteinander wollen, da sie sich wie alle Willensakte wohl ohne Hindernis *rein* auszusprechen wünschen werden – die aber miteinander um der Entstehung einer Welt willen *müssen*. So ist in ihrem aneinander Bequemen ein gleichsam gefrorener Konflikt abgebildet, indem jede Anpassung eine Konzession darstellen musste, eine Einschränkung war, die die eine Stufe der Objektivation für die andere sich hat gefallen lassen müssen. – So wie „oben“ in der Ideenwelt also erzwungene starre Harmonie herrscht, regiert „unten“ im Reich der Materie die akute Wohnungsnot: *„Nein, im stillen Walde, der abseits zu träumen scheint, auf der Wiese, die den Blick des Dichters erfreut, ist alles innerer Krieg, unversöhnliche Ausrottung, von Baum zu Baum, von Grashalm zu Grashalm, von Blume zu Blume. Jede Wurzel breitet sich still in der Dunkelheit aus, um ihrer Nachbarin den Nährstoff zu rauben. Das Moos und der Efeu schlingen sich um die Eiche, um ihr den Saft auszusaugen. Sehen sie diese vertrocknete und blasse Pflanze an – sie ist erstickt, sie ist getötet worden von denen, die sie mit ihrer eifersüchtigen Menge umgaben. Die Pflanzen, mein lieber Herr, sind alle noch viel blutgieriger als die Menschen, und ich kann nicht ohne Schrecken durch den Wald gehen, es steigen Ausdünstungen von ständigen Morden in ihm auf.“*<sup>283</sup> Trotz der rhetorischen Ausformung<sup>284</sup>, mit der die anthropomorphisierte Natur – mordlüsternd, eifersüchtig, unversöhnlich – hier ins Visier genommen wird, erscheint synoptisch klar, dass konkretes Dasein reiner, regellos-chaotischer Vertilgungskrieg um die beiden Basalziele der metaphysischen Willenstätigkeit ist: Dasein und Dableiben. – Es sollte daher noch ein Gedanke, bevor das Kapitel verlassen und sich dem Charakter konkret zugewandt wird, erneut Aufnahme

---

281 VLM, 207

282 „Wir können, zu leichter Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen [des Willens, Th.L.] sich mehr oder weniger ausdrückt: [...]“ W I, 184

283 Morin (1933), 326f.

284 Vgl. zum am Naturbild hypertrophierten Pessimismus Schopenhauers Weimer (2000) mit weiterem Material.

finden:

*Um der Möglichkeit ihres eigenen Erscheinens, der Bildung einer Welt willen* müssen sich die Ideen ja aneinander bequemen. Denkt man diese These weiter, so gelangt man zu der Vermutung, dass die vielleicht tiefste Motivation und gleichzeitig beste Begründung dafür, die Ideen in diesem Maße tief im System zu installieren, in genau letzterem Moment eben liegt. Ohne ein wenig Harmonie kann keine Welt und damit überhaupt kein Erscheinen des Willens sein. Nun findet man sie nach Schopenhauer kaum in jener selbst: Kampf und Streit bis auf den Boden der Natur, erweitertes Hobbes'sches *bellum omnium*<sup>285</sup> führt überall sein Unwesen. Und doch besteht diese Welt durchaus und fällt nicht sogleich in sich wieder zusammen. – Die notwendige Menge Harmonie für eine Welt ist also aus der Welt heraus in die Ideenwelt *verschoben*, sie gehört einem Bereich nunmehr an, der dazu verhilft, ihre Existenz überhaupt begreifbar zu machen. Bei allem Pessimismus und ubiquitärem Leid darf Schopenhauer nicht vergessen, dass er die Existenz der Welt, wenn er sie auch nicht zu entschuldigen nötig hat, indem Theodizee mangels theos ja ausfällt, so doch als *factum brutum* begreiflich machen muss. Anders aber als durch ein wenigstens *gewisses* Maß an Harmonie, eine letzte Feste vor der Auflösung, die die Ideen auch als erstarrter Kampf noch durchaus darstellen, wird sich der offensichtliche Bestand der Welt aber nimmermehr klären lassen. Die Ideen wären so die Auslagerung einer Harmonie, die der Pessimist zwar nicht gebrauchen, aber dennoch im Minimum zulassen muss, in einen entrückten Bereich – der die pessimistische Naturinterpretation nicht gefährdet, sondern ganz im Gegenteil: Mit Mephistopheles kann Schopenhauer, gerade weil die Harmonie so sauber verschoben aus ihr entsorgt wurde, beim Blick in die Natur überzeugt sagen: „*[I]ch find' es dort, wie immer, herzlich schlecht.*“

Zusammengefasst: Durch die restlichen Elemente des Systems, besonders die Überbetonung des Unharmonischen, erscheint die tiefstgehende Verankerung der Ideen geradezu erzwungen – und damit die Idee nicht nur nicht störend, sondern eine Notwendigkeit in der Konzeption. Schopenhauers Philosophie des Willens würde ohne sie einige Strukturen des Daseins, hervorstechende alltägliche Erfahrungen und das Erfahrene im tiefen Blick in die „grausame“ Natur, vielleicht recht adäquat erklären. Aber die Philosophie des Willens ohne die Ideen kann die Natur selbst als *Existente* nicht mehr erklären: Sie erklärt die Textur, nicht das Vorhandensein des Texturierten.

---

285 Schopenhauer benutzt diese Wendung auch im Kontext von Natur und den in ihr geschehenden Verdrängungsprozessen: „[...] statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, *bellum omnium*, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt: und das geht so fort, *in secula seculorum*, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht.“ W II, 404

### 3. Über den Charakter in der Natur

„Es genügt uns, vom Charakter auszusagen, er umfasse die Gesamtheit der triebhaften Reaktionen des einzelnen auf das Gemeinschaftsleben.“<sup>286</sup>

Karl Abraham

#### 3.1 Der Wille und sein Faultier

In der Natur herrscht: der Wille. Genauer gesagt: Er erscheint als jene; er spricht sich aus als die Naturdinge mit ihren Eigenschaften im Auge eines Betrachters. Man nehme zur Betrachtung als ein solches Naturding – ein Faultier: Ein Tier, welches sich zunächst dadurch auszeichnet, dass es von Baumästen herabhängt und nicht allzu viel tut. Es hat eine gewisse Physiognomie, auffallend je nach Art zwei oder drei „Finger“, mit denen es sich kopfüber herabhängend an seinem Ast festhält; und es wird sein Bedürfnis nach Nahrung von Zeit zu Zeit ebenso wie seinen Drang zur Fortpflanzung befriedigen. Und es ist ein Tier, das seine Premiere bereits in Schopenhauers eigener Schrift *Über den Willen in der Natur* hatte. Anders als dort allerdings<sup>287</sup> soll es hier einer systematischen Erarbeitung des Charakterkonzeptes dienen: Es geht im Folgenden um das Faultier als Bündel von objektivierter Willensbestrebung (3.1), um das Faultier als Individuum und als Gattung (3.2), um das „empirische“ und „intelligible“ Faultier (3.3), die Entstehung eines Faultierjungen (3.3.1), das Verhältnis des Faultierleibes zu den Faultiertätigkeiten (3.3.2) sowie dann, als Gesamtzeichnung, um den Ausdruck des einen Willens nicht nur im Faultier, sondern in der gesamten Natur (3.4). Den Exempeln am Faultier koordiniert ist entsprechend der „Charakter“ als: Bündel von Volitionen (3.1), Individual- und Gattungscharakter (3.2), intelligibler und empirischer Charakter (3.3), Gelegenheitsursache (3.3.1), Subjekt zweifachen Ausdrucks in der Erscheinung (3.3.2) sowie als das Zugrundeliegende aller Naturgegenstände, dessen Ausdrucksverlangen und -möglichkeit oftmals inkongruent bleibt (3.4).

Mit der obigen Kurzbeschreibung des Faultieres trifft man jedenfalls in gewisser Weise den Punkt. Es ist eine stimmige, wenn auch etwas kurze Deskription eines gedachten Exemplars der Gattung Faultier. Doch aus Schopenhauers Perspektive würde man, wenn man auch mit dieser Sicht nicht völlig unrecht hätte, die Tiefe der Sache rein gar nicht erfassen. Man befände sich auf der oberflächlichen Stufe einer „morphologischen“ Betrachtung<sup>288</sup>. Das Faultier in seiner

286 Abraham (1925), 218

287 Schopenhauer schließt die Faultierepisode mit den Worten, dass es nun an der Zeit für etwas methodische Betrachtung sei (vgl. N, 36).

288 Mit Schopenhauers Worten: „Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, so werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptsächlich suchen [die über das innere Wesen der Dinge, Th.L.], uns von der Aetiologie

Tiefendimension ist dem Autor der *Welt als Wille und Vorstellung* – wie jedes Naturding – Wille, der erscheint. Somit wird es aus der Perspektive der Metaphysik Schopenhauers auch als Wille gelesen werden müssen. – Doch was ist das Faultier, wenn man es als die Erscheinung eines Willens liest? Zunächst ist es Wille zum Leben, sich darin mit allen organischen Lebewesen treffend, und zwar in zwei Richtungen. Erstens ist es Wille zum eigenen Leben: Dies ist der Ernährungsdrang, dargestellt in Schlund und Verdauungssystem. Gleich darauf aber – und dies ist für Schopenhauer die klarste und eigentliche Handschrift des erscheinenden Willens zum Leben<sup>289</sup> – ist es Wille zur Erzeugung „anderen“ Lebens. Dabei möge dies „andere“ Leben nicht als etwas an sich erstrebenswertes Fremdes missgedeutet werden; denn das „andere“ Leben ist ja schließlich nur derselbe Wille gleicher Färbung, der in den Nachkommen seine andauernde Erscheinung durch Perpetuierung seiner selbst sichert. Diese Sicherung nun besorgt der Fortpflanzungstrieb dargestellt in den Geschlechtsorganen. Es sind dies – Hunger und Liebe – die „*Hauptbegehrungen*“ des Willens zum Leben, Konstanten des organischen Daseins: „*Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb [...]*“<sup>290</sup>

Sofort nach diesen zwei Grundmerkmalen allen Lebens findet sich das die Art des Faultiers eigentlich auszeichnende Merkmal als seine Besonderheit, genauer: die weniger allgemeine Willensregung, die in der Art des Faultiers nur zur Geltung kommt und nicht zum Beispiel in der Art des Ameisenbären. Diese konkrete, in der bestimmten Tierart zum Ausdruck gebrachte Sehnsucht des Willens muss demnach der Wunsch sein, von Bäumen herabzuhängen; denn, so lautet die Schlüsselstelle:

„*Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, [...]*“<sup>291</sup>

– angezeigt durch je zwei oder drei lange „Finger“, die Äste umklammern können und so naiv die konkrete Volition des Willens aussprechen –

„*[...] von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu*

---

so wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Diese letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen.“ W I, 115

289 Besonders deutlich gezeigt in Schopenhauers *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (W II, Kap. 44), auf welche Freud (Freud (1905), 46) nicht umhinkonnte hinzuweisen als erste philosophische Würdigung der Stärke des Sexualtriebes. – Nur darf diese oft angemerkte Parallele (vgl. z. B. Lorenz (2000), 195) zwischen Freud und Schopenhauer nicht dafür blind machen, dass die spätere Freud'sche Würdigung des Sexualtriebes aus *ärztlicher* Tätigkeit erwachsen ist; nicht aus dem künstlerischen Blick eines Philosophen.

290 W I, 129

291 N, 36

*betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar, in der Gestalt [...] des Faulthiers. Gehn kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hilflos auf dem Boden, ist es behänd auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde.*“<sup>292</sup>

Einmal abgesehen von sonstigen Merkmalen des Faultiers wie seine sowohl auf Geruchs- wie auch auf Tastsinn hin ausgerichtete Wahrnehmung und den von Schopenhauer selbst erwähnten Eigenheiten wie seine Tarnung, ließe sich die Quintessenz der Faultierart aus Willensperspektive verkürzt beschreiben als: Ernährungsdrang, Fortpflanzungstrieb und Wille zum Herabhängen von Bäumen. – Das Faultier aber nicht in Verhältnis zum Baum zu betrachten, sondern seine Gestalt aus sich selber heraus *verstehen*, nicht nur beschreiben zu versuchen, ist aus dem Blickwinkel dieser *Metaphysik der Natur* ein hoffnungsloses Unterfangen. Sie liest alles in der Natur als ein Verhältnis von Willensakt und Motiv<sup>293</sup>, liest die Arten als Sehnsüchte des einen Willens, die in den ihnen zuzuordnenden Einzelwesen dann konkret erscheinen. Sie liest das Faultier und den Baum aus einer quasi „tiefenhermeneutischen“ Perspektive: Der Baum mit der ihm innewohnenden Verlockung, von ihm herabzuhängen, liefert bei Zugrundelegung einer allgegenwärtigen Willensakt-Motiv-Struktur die nächst empirisch-greifbare und doch tieferreichende Erklärung dessen, was Naturwissenschaft nach Meinung Schopenhauers nie erklären könne, nämlich die genaueste Anpasstheit des Tieres an seine Umwelt. Unerklärlich sei für die deskriptive Naturwissenschaft die Nichtvorhandenheit zu seiner Lebensweise überflüssiger Organe und das Vorhandensein von mit seinem Lebensbereich optimal abgestimmten Organen<sup>294</sup>. Das Tier ist ein Wille, in einem spezifischen Lebensraum als Lebewesen zu leben. Sonst wollte dieser Wille hier nichts – und besitzt auch folglich nicht mehr und nicht weniger als die angemessene Ausstattung, seine fixierte Volition zu befriedigen: „– *In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, sondern der Species.*“<sup>295</sup> Darum erscheint das Faultier letztlich hochangepasst.

---

292 N, 36

293 Am Beispiel des Ameisenbären erläutert, welcher ein weiteres Tier ist, das in der Schrift *Über den Willen in der Natur* eine Würdigung erfährt: „Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel seyn wird, wenn es keine Termiten kennt.“ N, 41

294 „Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht [...]“ N, 40

295 N, 36

Es spricht nur für die Beschreibung dieses Teils der Schopenhauerischen Philosophie als einer „Tiefenhermeneutik“ der Natur, wenn Schopenhauer Darwin, dessen Theorie die Hochangepasstheit der Tiere an ihre Umweltbedingungen durchaus auch erklären kann<sup>296</sup>, oberflächlichen Empirismus vorwirft<sup>297</sup>, den er im übrigen schon in Bezug auf Lamarck nicht müde wurde zu bekritteln: Lamarck sei zwar als talentierter Naturforscher auf der richtigen Spur gewesen, indem er auf den Willen als Movens des Entstehens aller Arten setzte; doch hätte er dies leider auf der Basis eines kruden Materialismus getan, der das Richtige ahnend das Wichtigste vergäße. Lamarck setze die Differenzierung in Arten durch die Kraft des Willens *in die Zeit*<sup>298</sup> – und übersähe den Willen als *metaphysisches* Moment, dem alle Zeit abgeht. Ganz abgesehen nun davon, dass Schopenhauer die grassierende Unkenntnis mit der Philosophie des göttlichen Kant für dieses Theorem verantwortlich sieht; und ganz abgesehen davon, dass Schopenhauer durch genetische Überlegungen in Richtung eines eigenschaftslosen Urtiers dieses Theorem tatsächlich in beträchtliche Schwierigkeiten bringt<sup>299</sup>: Die ihm sauer aufstoßende Figur einer Dynamisierung – ein Wille entwickelt bei Lamarck seine Volitionen *in der Zeit* statt außerhalb ihrer – bringt noch einmal aus anderer Richtung ein gutes Stück näher an die Auffassung Schopenhauers vom Wesen und den Eigenschaften der erscheinenden Naturdinge heran. Die zitierte „fixierte Sehnsucht“<sup>300</sup> des metaphysischen Willens, erscheinend unter anderem in den Tier- und Pflanzenarten mit den *immergleichen* Einzelwesen mit den *immergleichen* Eigenschaften, ist es, auf die das Augenmerk gerichtet sein muss: Es gibt keine Dynamik verstanden als Weiterentwicklung in den Erscheinungen<sup>301</sup>. Die Volitionen des

296 Und zwar qua Argument, dass das nicht an seine Umwelt hoch angepasste Tier durch Konkurrenzdruck ein totes Tier wäre, so dass es mit der Strukturformel der lebendigen Natur: „Survival of the fittest“ notwendig ist, Nichtangepasstem gerade nicht (mehr) begegnen zu können. – „In der Auseinandersetzung mit der Natur haben nur die Individuen Überlebenschancen, welche den spezifischen Lebensbedingungen am besten angepasst sind. Während diese sich am stärksten fortpflanzen, werden die am wenigsten angepassten Individuen in Folge geringerer Fruchtbarkeit und höherer Todesquote, durch Krankheiten und Tiere, denen sie zur Nahrung dienen, ausgemerzt.“ Vandenrath (1976), 42

Zum Verhältnis Schopenhauers zur modernen Evolutionstheorie vgl. Zambonini (1935), 61ff.; Wagner (1938); Vandenrath (1976); sowie besonders Lobusch (1915), dessen Arbeit deutlich zeigt, inwiefern Schopenhauer weitestgehend mit seinen biologischen Vorstellungen auf der Höhe der Zeit war – nicht wesentlich darüber, aber auch nicht wesentlich darunter.

297 „Aus *Darwin's* Buch habe ich einen ausführlichen Auszug in den *Times* gelesen: darnach ist es keineswegs meiner Theorie verwandt, sondern platter Empirismus, der in dieser Sache nicht ausreicht: ist eine Variation der Theorie *de la Mark's*.“ Briefe, 472

298 „Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. 1, c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. 1 introd. S.180-212, behauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzuthun, daß die Gestalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierspecies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst in Folge der Willensbestrebungen des Thieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmähig im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugethiere erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinander streckten, allmähig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälse [...]“ N, 43

299 Vgl. insgesamt zur Kritik an Lamarck: N, 43ff.

300 Vgl. N, 36

301 Die einzige Erscheinung, die einer Weiterentwicklung beziehungsweise Umentwicklung fähig ist, indem sie sich

metaphysischen Willens sind in vollem Sinne *fixiert*, sind also tatsächlich seine *beständigen* Sehnsüchte. Und wenn die Erscheinungen diese felsenfesten Sehnsüchte konkret wiedergeben, werden erstere nicht mehr Entwicklungsmöglichkeiten haben als ein Programm, das immer wieder zum Laufen gebracht wird<sup>302</sup>. – Lamarck und Darwin haben also genau genommen erstens Unrecht, weil die *einzelnen Erscheinungen* in der Zeit nur Ausdruck der felsenfesten Volitionen des metaphysischen Willens und dementsprechend gänzlich unwandelbar sind: Weder Willensanstrengung noch Mutation wird das Wesen des einzelnen Lebewesens ändern. Lamarck und Darwin haben zweitens Unrecht, weil die *Artebene* als diese felsenfeste Volition des einen Willens weder Entstehen, noch Verändern, noch Sich-verändern-lassen kennt. Der Phylogenese geht hier generell alle Möglichkeit von Genese ab. Mögliche Variation der Art ist per se ausgeschlossen. Die daraus resultierende mangelnde Variation der Erscheinungen – nihil sub sole novum – wird aber noch weiter begrenzt: Sämtliche Merkmale der Tier- und Pflanzenspezies brechen auf der ontogenetischen Ebene nicht metonymisch konzipiert beim einen mehr, beim anderen weniger – synekdochisch – durch, sondern sprechen sich immerzu eins zu eins, in einer „Wörtlichkeit“ aus. Die Art ist wörtlich in jedem Individuum vorhanden, was auch hier nicht einmal für einen Schein von Variation und Veränderung sorgt. Und obwohl dies letztere beim Menschen und seiner Art anders ist, indem ein paradoxer synekdochisch ausgeformter und doch zugleich wörtlicher Durchbruch der Artmerkmale gerade die menschliche Individualität konstituiert<sup>303</sup>, ist auch dort die Variationsbreite endlich erschöpft: Ein Mehr von dieser Eigenschaft, ein weniger von jener Eigenschaft, und dazu noch ein Grundstock von Merkmalen in invariabler Akzentuierung bei jedem menschlichen Individuum bleibt einfach zu wenig, um ewige Fülle und Varianz zu garantieren. Das *„Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten.“*<sup>304</sup> Dies macht am Ende die unentrinnbare, ins Auge springende Selbigkeit der Dinge einer jeden einzelnen Art aus, mag sie wie beim Tier und bei der Pflanze direkt, im multiplizierten Einzelwesen aufscheinen, mag sie sich

---

gegen sich selbst richten kann, ist der Mensch. – Doch diese Entwicklungsmöglichkeit ist kein Thema der *Metaphysik der Natur*: Hier wird der Mensch besehen als ein Naturding wie jedes andere auch; eins mit seinem „unhinterfragten“ Dasein als Wille zum Leben, wessen Sehnsucht auch er ist. – Es muss für das Thema der Umwandlung auf die Ethik, die *Metaphysik der Sitten*, verwiesen werden: auf das Feld der Freiheit (vgl. Kap. 5.5).

302 Dass die Welt auch hier wieder hervorsticht als ein Text, als etwas *Geschriebenes*, das ein für allemal dasteht und gelesen werden kann von dem, der den Schlüssel besitzt, bedarf kaum einer Erwähnung. Der Ausschluss von Weiterentwicklung, Dynamik und Veränderung auf der Seite des Zu-Verstehenden macht die oben vorgeführte Lesart der Schopenhauerischen Philosophie als Hermeneutik noch plastischer: Das Zu-Verstehende steht still. Und die Natur spricht nicht nur, wie Schopenhauer selbst oft sagt, „ganz naiv“ ihre Wahrheiten aus (vgl. z. B. N, 58; W I, 325); sie wiederholt sie zusätzlich ohne Variation unendlich oft. – Es ist damit das Naive *und* das Iterative, das dem Verstehenswilligen entgegenkommt.

303 Vgl. zu diesem Themenkomplex ausführlich Kap. 3.2.

304 W II, 508

erst nach längerer Zeit, nach der Abfolge einiger Menschengenerationen kenntlich machen<sup>305</sup>. Alles das wiederum verweist immerzu zurück auf die *Fixierung* der Volitionen des metaphysischen Willens als *condicio sine qua non* der Entwicklungslosigkeit, Selbigkeit und Abwechslungslosigkeit<sup>306</sup>. – Weitergedacht ist jene Denkfigur übrigens erstens das *punctum saliens*, welches Schopenhauer macht, jeden Fortschrittsglauben abzulehnen<sup>307</sup>, zweitens noch dazu die objektive Kondition für die Existenz der Langeweile. Als introspektiver Horror desjenigen, der vor dem leeren Dasein ohne narkotisierende Beschäftigung steht, perspektiviert die *Metaphysik der Natur* hier in der Fixierung der Arten die objektive Möglichkeit der Langeweile, die Möglichkeit der leeren Existenz: Folge ist sie davon, dass die Welt einfach inhaltlos im Wortsinne *ist*; ein Theaterstück, dessen Schauspieler, Spielplan und Bühnenrepertoire niemals ausgetauscht werden. Der Zuschauer kann nur dadurch bei Laune gehalten und vor Langeweile bewahrt werden, dass er sich selbst zum Akteur macht. Er stürzt sich in die Leidpoiesis, willig dasjenige Hintergrundrauschen generierend, das das Dasein erträglich, weil in seiner Last unspürbar macht.

Dass also das Faultier unablässig und varianzfrei tagsüber vom Baume baumelt, ist das dauerhafte, weil eine fixierte Sehnsucht aussprechende, Spezifikum seiner Art. Der Drang zur Ernährung und Fortpflanzung ist fixes Merkmal der Sehnsucht alles Lebendigen: *dasein und dableiben!* Alles drei zusammen macht das Wesen des Faultiers aus, ließe sich bezeichnen als die unwandelbare „Faultierheit“, die sich in jedem Faultier mit seiner Lebensweise ausspricht.

Der omnipräsente Wille zum Leben spaltet sich also zur Tierart in Basiswollen und Sonderwollen. Sein Basiswollen heißt jenes „*Dasein und dableiben!*“, erfüllt durch Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung, repräsentiert durch Verdauungsapparat und Geschlechtsorgane. Sein Sonderwollen heißt der Verlockung der Umwelt folgen: *herabhängen-wollen* (er wird Faultier), *in-der-Erde-*

---

305 „Wer zwei oder gar drei Generationen des Menschengeschlechts erlebt, dem wird zu Muthe, wie dem Zuschauer der Vorstellungen der Gaukler aller Art in Buden, während der Messe, wenn er sitzen bleibt und eine solche Vorstellung zwei oder drei Mal hinter einander wiederholen sieht: die Sachen waren nämlich nur auf Eine Vorstellung berechnet, machen daher keine Wirkung mehr, nachdem die Täuschung und die Neuheit verschwunden ist.“ P II, 318

306 Das wiederum findet Rückbezug auf die besprochene, um einer notwendigen Harmonie willen zugelassene Ideenwelt (vgl. Kap. 2.3). Denn schon dort konnte man die einzelnen Ideen bestimmen als „dauerhafte Willensakte“, die Schopenhauer dazu verhalfen, die Beständigkeit – oder nun: Abwechslungslosigkeit – der Arten zu erklären.

307 Genauer gesagt lehnt Schopenhauer natürlich sowohl den Fortschritts- wie auch den Glauben an ein Deszendenzmodell im Sinne des Hesiod’schen und Ovid’schen bildhaften Wandels der Weltalter ab. – Arthur Hübscher drückt diese systemmotivierte Dynamikphobie in Bezug auf den Menschen deutlich aus: „Die Menschheit ist vom Ursprung her nicht gut, sie ist schlecht und wird schlecht bleiben: es gibt kein entwicklungsmäßig bestimmtes Absinken vom Besseren zum Schlechten, sowenig eine fortschreitende Entwicklung vom Schlechten zum Besseren anzunehmen ist, die Bleibendes und dauernd Zukunftsvolles bringen könnte.“ Hübscher (1987), 216f.

Direkt ergibt sich die Entwicklungsphobie des Philosophen schon aus seiner Konzeption der „schlechtesten aller möglichen Welten“ (vgl. W II, 669ff.): Jede Entwicklung wäre, da sie nicht Degeneration sein kann, indem so die Welt „unmöglich“ schlecht wird, Progression – und die Welt würde dann zwangsläufig besser. Jeder ehrliche Philosoph müsste angesichts dessen zum Optimismus konvertieren.



wühlen-wollen (er wird Maulwurf), fliegen-wollen (er wird Vogel)...

Alles drei für das Faultier soeben Erwähnte zusammen: Drang zu Ernährung und Fortpflanzung sowie das Herabhängen vom Baume, alles drei als Dauerhaftes gedacht, ist – wie gesagt – das Merkmal seiner Art, die in ihm fixierte Sehnsucht, sein Wesen, aber auch: sein *unabänderlicher Charakter*<sup>308</sup>: „Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen.“<sup>309</sup>

Schopenhauer legt also den Tieren einen Charakter bei. Er steht im Kontext des Tierreiches zunächst da als die *Summe der fixierten Willensbestrebungen*, die eine bestimmte Tierart ausmachen.

Nun ist, aufgrund der Identifizierung des Charakterbegriffs mit einem Bündel von Willensbestrebungen, der „Charakter“ sehr präsent in der *Metaphysik der Natur* als des weitesten Gebietes der Erscheinung des Willens. Man kann daher versucht sein, als Formel für die gesamte Natur aufzustellen: „Alles hat einen Charakter“<sup>310</sup>. – Der Philosoph kennt folgerichtig und wortwörtlich den „Charakter“ des Wassers im Besonderen, den „Charakter“ der Naturkräfte in den anorganischen Dingen im Allgemeinen und, wie bereits gesehen, den „Charakter“ der Tiere, der Pflanzen – und natürlich auch der Menschen<sup>311</sup>. Damit hat er, hier auf der ontologischen Stufenleiter

---

308 Eduard von Hartmann verortet den Ursprung der Anschauung eines unabänderlichen Charakters bei Schopenhauer. Bei ihm beginne das Philosophem der charakterlichen Vollbestimmtheit: „Die andere Ansicht (Schopenhauer) behauptet, dass der Charakter *unveränderlich* sei, dass er sich zwar, wie natürlich, bei verschiedenen äusseren Gelegenheiten [...] verschieden äussere, aber seinem Wesen nach zugleich [...] unveräusserliche und unveränderliche Natur und Grundlage sei, mithin von der Geburt bis zum Tod derselbe bleibe.“ Hartmann (1923b), 263 – Interessant ist auch, dass sich der vollbestimmte *Charakter* als die Quelle der Langeweile erweist: Die Welt ist ja nur so abwechslungsarm, weil sich fixierte Willensstreben immer wieder aussprechen. Die *Metaphysik der Natur* verweist also bei der Frage nach der Langeweile in letzter Instanz an den Charakterbegriff!

309 N, 45 ; noch einmal mit anderen Worten findet sich dies W II, 391: „[...] während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist [...]“

310 „Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seine feststehende Beschaffenheit, seinen unveränderlichen Charakter [...]“ E, 176

311 „[...] [I]nsofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen. – Beiläufig möchte ich hier aufmerksam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind; [...]“ W I, 186

Die Differenz zwischen empirischem und intelligiblem Charakter wird im Folgenden noch zum Thema werden. Für die augenblickliche Fragestellung ist sie insofern irrelevant, als das Augenmerk hier nur gerichtet ist auf die Zuweisung eines Charakters auch an Tiere, Pflanzen und sogar die anorganische Natur mit den in ihr waltenden Kräften.

Für den erwähnten Charakter des Wassers vgl. VLM, 163: „Das Wasser bleibt Wasser mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften: [...] aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder das Andre zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall aber seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend.“

Auch W II, 337 gesteht dem Wasser einen Charakter zu, indem man diesen offensichtlich schildern könne: „Die Hydraulik kann, in diesem Sinne, als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefasst werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird: diese sind, da bei allen

aufsteigend vorgeführt, alles erfasst, was seiner Meinung nach in der Natur vorkommt – und allem einen „Charakter“ zugesprochen<sup>312</sup>. Die Menge an Dingen, denen dieser Begriff beigelegt wird, könnte demnach größer nicht sein. Neben „Jedes Ding ist ein Seiendes“ als allgemeinstmögliche Aussage gesellt sich hier tatsächlich: „Und es hat einen Charakter“.

Doch die Aussagen zum „Charakter“, der in der Lage scheint, verschiedene andere Begriffe, allesamt die spezifischen Beschaffenheiten von etwas bezeichnend, zu ersetzen, bekommen noch eine weitere Dimension bei Einberechnung einer kurzen Stelle in Schopenhauers Vorlesungen. Dort nämlich heißt es: *„Ich dagegen, betrachte hier das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache) als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, und welches im Menschen Karakter, im Stein Qualität heißt, in beiden aber wesentlich dasselbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt: es hat im Stein seinen den schwächsten Grad seiner Sichtbarkeit, im Menschen den stärksten [...]“*<sup>313</sup> Das „innere Wesen“ jeder Erscheinung aber ist dasjenige, wonach Schopenhauer händeringend suchte und welches er schließlich im Willen fand<sup>314</sup>. Es ist das eigentliche Thema der *Metaphysik der Natur*<sup>315</sup>, μετὰ τὰ φυσικά im reinsten Wortsinn: das, was hinter der sichtbaren natürlichen Welt steht. Und so steht wiederum auf Schopenhauers Interessenliste notwendig ganz oben: der „Charakter“, als welchen er das „innere Wesen“ bezeichnet. Der Charakterbegriff hat im Kontext einer Metaphysik der Natur so

---

nichtindividuellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußeren Einflüssen stets genau angemessen [...]“

Höchst mysteriös erscheint von daher – wie bereits in der Einleitung angeführt – folgende Aussage im ansonsten sehr lesenswerten, die Stellung der Freiheit in der Philosophie Schopenhauers betonenden Artikel von Garewicz (2000): „Der Begriff »Charakter« bezieht sich bei Schopenhauer nur auf lebendige Erscheinungen des Willens, nämlich auf die Tierwelt und ganz besonders auf den Menschen.“ Garewicz (2000), 17

Fragen könnte man abschließend, ob denn, wenn alles einen Charakter hat, also auch Elemente wie Wasser, der Mensch als ein Wesen, das unter anderem zu großen Teilen aus Wasser besteht, einfach ein Konglomerat von Charakteren, eine Charaktersammlung sei? Schopenhauer gibt als Antwort: „– Der gegebenen Ansicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte, also zufällig hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat; [...]“ W I, 173

Folglich gibt es eine herrschende Idee beziehungsweise einen herrschenden Charakter, der die von nun an untergeordneten Charaktere in seine Dienste spannt; also ihnen weitestgehend ihre Selbstständigkeit und damit eben ihren Charakter raubt, bis sich nur noch „Spuren“ dessen nachweisen lassen.

312 In der gesichteten Literatur zum Thema ist diese doch nicht ganz gewöhnliche Verwendung des Wortes „Charakter“ nur ein einziges Mal der beiläufigen Erwähnung für Wert befunden worden: „Schopenhauer hat das Wort »Charakter« auch auf die untermenschlichen, ja schon auf die anorganischen Gebilde bezogen [...]“ Most (1977), 26

313 VLM, 143

314 Zu Schopenhauers – klassisch-aristotelischem – Metaphysikverständnis vgl. Kobusch (1996), 180; aber auch Schopenhauer selbst betont überdeutlich die „ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt [...]“ W I, 323

315 Mehr noch: Der Charakter ist das eigentliche Thema der *Philosophie*! „Die *Philosophie* im engeren Sinne ist *Metaphysik*: weil sie nicht bloß das Vorhandene erzählt und beschreibt und seinem Zusammenhang nach betrachtet, sondern es als eine Erscheinung auffaßt in welcher ein *Ding an sich*, ein von seiner Erscheinung verschiedenes Wesen sich darstellt: welches sie nachweist durch Auslegung, Deutung, der gesamten Erscheinung. Sie geht also über die Erscheinung (Physis) hinaus, zum *Erscheinenden*, zu dem, was hinter der Erscheinung steckt, τὸ μετὰ τὸ φυσικόν.“ HN III, 251

die größte Ausdehnung erfahren, die ihm überhaupt zukommen kann, denn er ist durch seine Verbindung zum inneren Wesen der eigentliche Gegenstand dieser Metaphysik.

Anhand letzterem obigen Zitat könnte man nun behaupten, dies alles gelte ja demnach ebenfalls für den Begriff der „*Qualität*“, indem auch dieser zum eigentlichen Gegenstand der Metaphysik der Natur gestempelt würde – da auch er offensichtlich eine Bezeichnung fürs „innere Wesen“ abgibt. Doch die Stellung des Qualitätsbegriffs ist weniger betont: Niemals wird dasjenige, was nach Sprachgefühl eindeutig „Charakter“ sein müsste, nämlich die Beschaffenheit des Menschen, als „Qualität“ bezeichnet; wohingegen dasjenige, was durchgängig Qualität heißen könnte – und in hoher Frequenz auch so genannt wird –, nämlich die Eigenschaften der Erscheinungen im Anorganischen, zwischendurch die Bezeichnung „Charakter“ erfährt. So muss das Verhältnis der Begriffe „Charakter“, „Qualität“ und „inneres Wesen“ dasjenige sein, dass der „Charakter“ sich *identifiziert* findet mit dem „inneren Wesen“. Dagegen kann zwar alles, was sonst „Qualität“ heißt, auch „Charakter“ heißen, was „Charakter“ eindeutig ist, aber niemals „Qualität“ genannt werden: Die Extension des Begriffs „Qualität“ reicht also nicht so weit wie die des „Charakters“, obwohl die „Qualität“ inhaltlich zumindest Ähnliches bezeichnet. Der Begriff der „Qualität“ ist reserviert für das innere Wesen des Willens auf den untersten Stufen seiner Objektivierung, sprich also für das Anorganische, und kann mit dem „inneren Wesen“, indem dies ja gerade überall aufgefunden werden kann, nur partiell eine Verbindung eingehen. Hingegen kennt der Begriff des „Charakters“ keinerlei Reservierung, allein vielleicht ein bevorzugtes Feld seiner Verwendung: nämlich die Bezeichnung von Eigenschaften der Naturerscheinung „Mensch“.

### **3.2 Das eine und die vielen Faultiere: Individual- und Gattungscharakter**

Während die Ubiquität des Charakterbegriffs in der Metaphysik der Natur über den Begriff des „*inneren Wesens*“ gesichert erscheint, offenbaren sich weitere Facetten, wenn man ihn sowohl im anorganischen Bereich – in den Fließeigenschaften des Wassers – wie im höchsten organischen Bereich – dem des Menschen – betrachtet. Indem der Charakter als überall vorhanden gesetzt werden darf, da ja jede Sache ihre festen Eigenschaften und ihr innerstes Wesen hat, ist es nun das Kriterium einer Ausdifferenziertheit des Charakters pro Einzelexemplar der Art oder dessen Gleichheit in allen Individuen, auf das man sich richten muss.

Auf dem Weg die Stufenleiter der Dinge hinauf ergibt sich in der Philosophie Schopenhauers das

endliche Überwiegen des „*Individualcharakters*“<sup>316</sup> bei gleichzeitigem Zurücktreten des das Individuelle nivellierenden „*Gattungscharakters*“<sup>317</sup>. Dieser Gattungscharakter ist im Zuge des individuell-Werdens einerseits als ein Katalog von Eigenschaften zu betrachten, die verschiedentlich akzentuiert und doch alle sämtlich (latent) vorhanden das Individuelle bilden: „*Der Charakter des Menschen ist: [...] individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander [...]*“<sup>318</sup> – Und andererseits ist er zugleich als das „*Gemeine*“<sup>319</sup> zu sehen, welches ein individuelles Lebewesen besitzen *muss*, um sich überhaupt seiner Gattung zuordnen lassen zu können; deren armer Zugehöriger es allerdings ist, sollte es nicht mehr als diese Gemeinsamkeiten – und dies wären: individuelle Merkmale – aufweisen können: „*Gemein bedeutet ursprünglich was Allen, d. h. der ganzen Species, eigen und gemeinsam, also mit der Species schon gesetzt ist. Demnach ist wer weiter keine Eigenschaften, als die der Menschenspecies überhaupt, hat, ein gemeiner Mensch.*“<sup>320</sup> – Man kann daher mit gutem Grund behaupten, der „Gattungscharakter“ der Menschheit meine den „*Inbegriff der Möglichkeiten des Menschseins überhaupt*“<sup>321</sup>, womit der individuelle Charakter automatisch „*eine bestimmte Realisierung des Gattungscharakters*“<sup>322</sup> wird. Allerdings behaupte ich, dass eine Abgrenzung dieses letzteren Begriffs von „Gattungscharakter“ gegen einen anderen, der abstrahierte Haupteigenschaften allein, also nur das Schopenhauer'sche „Gemeine“ bezeichnet und sich im Gegensatz zu seiner Bedeutung als „Möglichkeiten des Menschseins überhaupt“ befindet<sup>323</sup>, unbegründet ist: Man muss die Individuation des Menschen als die variable Akzentuierung bestimmter, in Latenz stetig vorhandener Merkmale seines Gattungscharakters denken<sup>324</sup> und noch hinzunehmen, dass bestimmte Merkmale – wie der von Schopenhauer herausgestellte allmächtige Sexual- und Ernährungstrieb – in jedem Menschen in ähnlicher Stärke vorhanden, einfach *variantenlos dauernd akzentuiert* sind. So gewinnt man ein Konzept des Gattungscharakters, das sowohl das starre Gemeine, also Haupteigenschaften, also Merkmale wie

---

316 W I, 156

317 W I, 260

318 E, 48

319 „Das *Gemeine* ist das, was der ganzen Species zukommt.“ VLM, 150

320 P II, 633

321 Vgl. Koßler (2000), 100

322 Koßler (2000), 101

323 Vgl. Koßler (2000), 100: „Entgegen seinen Äußerungen über den Gattungscharakter der Tiere und deren gelegentliche Parallelisierung mit dem gemeinen Menschen [...] ist der Gattungscharakter des Menschen in diesem Verständnis nicht aus den durch Abstraktion zustande gekommenen »Haupteigenschaften« [...] der Menschen zu erklären, sondern der Inbegriff der Möglichkeiten des Menschseins überhaupt.“

324 E, 252f.: „Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen [also des Gattungswesens, Th.L.], Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden.“

den Sexualtrieb oder auch den Ernährungsdrang, wie auch die Variation an anderen Merkmalen vereinigt. Und zwar geschieht diese Vereinigung über das Konzept der „Möglichkeiten des Menschseins überhaupt“ und ein Akzentuierungsdenken, welches das Gemeine als Dauerakzentuierungen eines endlichen Möglichkeitenpools auffasst<sup>325</sup>.

Die obige Behauptung, dass *sämtliche* Merkmale der Gattung „Mensch“ in jedem Individuum vorhanden sind, wenn auch inakzentuiert und damit latent, lässt sich dadurch rechtfertigen, dass diese in ihrem latenten Dasein doch eine gewisse Äußerung zustande bringen: Sie generieren den sich dem Geiste präsentierenden Wunsch, der, noch nicht Wille und damit bereits Handlung, im Rahmen der Eruierung von Handlungsoptionen dem einzelnen Menschen die vielen Möglichkeiten vorspiegelt, welche „dem“ Menschen – als Gattungswesen – durch die ihn umgebenden Motive offen stünden. Das Geschehen im Wunschvorgang sieht aber gerade davon ab, dass ob der Individualität des einzelnen Menschen manche dieser Möglichkeiten niemals realisiert werden können, indem der Charakter die für solche Handlungen notwendigen akzentuierten Merkmale einfach nicht besitzt: *„Denn diese [Dennkraft und Besonnenheit, Th.L.] halten ihm [dem Menschen, Th.L.] immer vor, was dem Menschen überhaupt, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge seiner Individualität, will und vermag, erschwert. Er findet in sich zu allen, noch so verschiedenen menschlichen Anstrengungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn, wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entsagend, liegen lassen.“*<sup>326</sup> So kann ja auch der bravste Mann Mordgelüste verspüren: Ein Wunsch, der nie wahrer Wille, zugleich Entschluss, damit sogleich Handlung bei ihm werden würde, da Vernichtungswünsche zwar im Gattungscharakter als eine Möglichkeit des Menschseins überhaupt ihre Verankerung haben, hier aber in diesem Individuum als latente Eigenschaften ihre

---

325 Sogar für das Tier muss man nicht den Zweitbegriff von Gattungscharakter *nur* als Katalog von Haupteigenschaften bemühen: Das Tier wurde erfasst als ein Wesen, dessen Gattungscharakter in jedem Individuum ganz und gleich – wörtlich – abgebildet ist. Es steht nichts im Wege, den Gattungscharakter des Faultiers zunächst analog als den „Inbegriff der Möglichkeiten des Faultierseins überhaupt“ zu denken; ihm ginge nur die Dimension der Variation ab. In jedem Faultier wären die Möglichkeiten des Faultierseins schon immer Wirklichkeiten des Faultiers, denn der Gattungscharakter spricht sich *ganz*, ohne Variation, ohne Mehr und ohne Minder aus. – Wodurch überhaupt das Faultier keine Haupteigenschaften kennen kann, sondern nur *Eigenschaften* besitzt, die sämtlich in allen Individuen existieren. Die „Haupteigenschaft“ ist ja nur dadurch definiert, dass sie bei aller Variation erhalten bleibt.

326 W I, 357f.

Existenz allein in dem präsenten Wunsche äußern. Man kann sagen: Das Motiv wirkt hier zwar auf den Gattungscharakter, aber nicht auf den aus diesem durch Akzentuierung modifizierten Individualcharakter – und muss damit bloßer Wunsch bleiben<sup>327</sup>. Es würde erst wirken, sollte ein Charakter für dieses Motiv gerade eine ausgeprägte Empfänglichkeit haben, eine Akzentuierung des Individualcharakters also gerade auf dem für dieses Motiv empfänglichen Aspekt des Gattungscharakters liegen.

Der Individualcharakter ist nach dem Philosophen damit, in Zusammenfassung gewürdigt: *Ein je pro Individuum ins Individuelle modifizierter Gattungscharakter mit stetigen, als das „Gemeine“ vorhandenen Dauerakzentuierungen nebst immer latent in ihm vorhandenem Gesamtgattungscharakter.*

Der vollendete Individualcharakter existiert derweil nur beim Menschen<sup>328</sup> – auch wenn bei den höchsten Tieren bereits, worunter Schopenhauer auch immer Hunde, besonders Pudel, versteht, sich schon Spuren desselben fänden<sup>329</sup>. Das Faultier jedenfalls, ein Tier, welches sicherlich nicht zu jenen „höchsten“ Tieren zu zählen ist, besitzt keinen Individual-, sondern nur Gattungscharakter. Praktisch bedeutet dies nichts anderes, als dass wenn man ein Faultier kennt, man alle Faultiere kennt, und Schopenhauer gibt entsprechend fürs Tierreich zu bedenken: *„Der [...] Karakter der Thiere ist viel besser zu ergründen, da jede Species nur Einen hat, der sich in jedem Individuo eben so deutlich und mit eben so geringen Abweichungen darstellt, als der Typus der äußern Beschaffenheit der Species. Daher läßt sich der [...] Karakter der Species sehr gut aus Erfahrungen, die an verschiedenen Individuen gemacht sind, zusammensetzen, und wie in jedem bestimmten Fall ein Hund, eine Katze, ein Affe handeln werde, weiß Jemand, der mehrere Individuen der Species aufmerksam beobachtet hat, sehr wohl vorherzusagen. Bei unvollkommneren Thiergattungen noch besser und mit einem hohen Grad von Gewißheit.“*<sup>330</sup>

Diese These, pointiert lautend: „Kennst du einen, kennst du alle“, führt bekanntermaßen im

---

327 Schopenhauer sagt überdeutlich: „Daher endlich ist beim Menschen allein der [mit dem echten *Wollen* gleichzusetzende, Th.L.] Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch, ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für Andere.“ W I, 354

In seiner Schrift über die Freiheit des Willens ist diese Differenz von Wunsch und Wille („Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen.“ E, 17) der Punkt, an dem er den Hebel ansetzt, das Freiheitsgefühl des Menschen im Selbstbewusstsein auszuhebeln. Die Wünsche nämlich führten dem einzelnen Menschen vor, was jetzt zu tun *allgemein* möglich wäre. Und der einzelne Mensch missversteht dieses allgemein Mögliche als das *ihm* Mögliche, wähnt sich frei in dieser Menge an Möglichkeiten und bemerkt nicht, dass ihm allein eines aus all diesem wirklich möglich ist: dasjenige nämlich, was er denn auch tut, weil er es allein will und wollen kann – was nämlich als Motiv auf die entsprechende Akzentuierung an seinem Charakter gestoßen ist. Vgl. insgesamt: E, 17f.

328 „Ich habe mehrmals (z. B. Grundpr. d. Ethik, S.50, Welt als W. u. V. Bd. 1, S.338) erörtert, daß, während die Thiere nur Gattungscharakter haben, dem Menschen allein der eigentliche Individualcharakter zukommt.“ P II, 633

329 Frederic Morin berichtet immerhin von einem „grämlichen Pudel“, der ihn bei Schopenhauer in Empfang genommen habe. Vgl. Morin (1933), 311

330 SvG, erste Auflage, 78

Umgang mit Menschen nur zu mäßigem Erfolg. Ein Tier ist zwar wie das andere; kein Mensch aber wie der andere<sup>331</sup>: Das Wesen des Einzeltiers ist ein multipliziertes, das des einzelnen Menschen ein echt individuiertes. – Die die anorganischen Naturdinge beherrschenden Naturkräfte, welche das unterste Ende der Stufenleiter der Natur ausmachen, wie auch die ersten organischen Manifestationen des Willens, die Pflanzen, besitzen als unter den Tieren noch stehend natürlich ebenso keinerlei Individualität: Egal ist dann, ob die Sonnenblume auf der Wiese oder auf dem Feld ins Licht strebt und ob die Schwere auf den Stein hier oder dort wirkt. Zuverlässig wird die Schwere nach demselben physikalischen Gesetz ihn beherrschen und ihn völlig berechenbar zum Erdmittelpunkt ziehen, niemals dabei die Beschleunigung seiner im Fall unter- oder überbieten: Die Schwere wird sich an jeder Stelle und an jedem Stein ganz als dieselbe erweisen – ihre einzelnen Manifestationen sind stetig dieselben. Der stärkste Ausdruck des nicht-individuellen Charakters einer Naturkraft ist der Umstand, dass man ihr Verhalten in einer allgemein gültigen Gesetzmäßigkeit formulieren kann.<sup>332</sup> Dabei liegt die Betonung gar nicht mal auf „Gesetzmäßigkeit“, sondern auf „*allgemein* gültiger Gesetzmäßigkeit“: Im Rahmen des die sichtbare Welt beherrschenden, transzendental begründeten Determinismus des Autors handelt auch das Lebewesen mit allerhöchster Individualität – der Mensch – einer eigenen inhärenten Gesetzmäßigkeit gemäß, nämlich gemäß seinem konkret bestimmten inneren Wesen, seinem individuellen Charakter. Schopenhauer betont: „*Während er* [der Willensakt des einzelnen Menschen, Th.L.] *doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben so strenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsterniß würde berechnen lassen [...]*“<sup>333</sup> Nur von einem „*allgemein* gültigen Gesetz“ kann man hier nicht sprechen, weil seine jeweilige Gültigkeit sich nicht auf die Allgemeinheit der Menschen erstreckt.

Wo nun der Unterschied zum Faultier mit seinem Gattungscharakter, den Individualcharakter vermissen lassend, zur Naturkraft läge?, ließe sich mit einiger Berechtigung fragen: – Das innere Wesen des Faultiers ist im Gegensatz zu dem der Schwerkraft ein wesentlich komplexeres<sup>334</sup>. Der

---

331 „Man kennt den psychologischen Charakter der [Tier-, Th.L.] Gattung, und weiß genau, was vom Individuo zu erwarten. Hingegen in der Menschenspecies will jedes Individuum für sich studirt und ergründet seyn.“ VLM, 150

332 Die Verbindung zwischen Abnahme der Individualität und Zunahme von allgemeiner Gesetzmäßigkeit zeichnet Schopenhauer sehr deutlich, indem er berichtet: „Die Bewegungen der Infusionsthierchen sollen sogar nur in bestimmten mathematischen Figuren geschehn.“ SvG, erste Auflage, 78

333 N, 78

334 „Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das complicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte [...]“ E, 31

Unterschied liegt gerade *nicht* darin, dass verschiedene Faultiere in derselben Situation grundverschieden reagieren könnten, was ja Individualcharakter voraussetzen würde, sondern dass die Erforschung des kollektiven Charakters dieser Tierart eine größere Aufgabe ist als diejenige, ein Naturgesetz zu erforschen: Das Faultier ist immerhin ein erkennendes Wesen, und das Gesetz der Kausalität ist transponiert zum Gesetz der Motivation<sup>335</sup>. Es ist dadurch für den Außenstehenden zum Beispiel nicht klar gesagt, dass das Faultier, wenn ein Baumwechsel – der ebenerdig stattfindet – anstünde, in jedem Fall auch vom Baume sich bemüht. Sobald eine oder gar mehrere entgegengesetzte Motivationsquellen – ein Feind, ein zu langer Weg – in den Kreis seiner Erkenntnis rücken, wird es dem Drang des Baumwechsels nicht folgen: Die ursprüngliche Willensstreben würde nivelliert durch das Gegenmotiv. Eine solche komplexe, sowohl hochgradig kontextabhängige wie auch auf ein intramentales Verhältnis von Motiv und Gegenmotiv abhebende, ungleich schlechter greifbare Struktur der Geschehnisse bleibt dem Bereich der untersten Naturkräfte natürlich vorenthalten. Hier fällt der Stein oder er fällt nicht. Die Schwere ergreift ihn notwendig, sobald sie sich mit der Hilfe eines anderen nahe gelegenen Massenpunktes als ihrer Voraussetzung manifestieren kann. – Die Pflanze als reizsensitiv indessen hält mit der im Vergleich zur Schwere erhöhten Komplexität die Mitte zwischen Tierischem mit seiner Motivsphäre und rein Anorganischem.

Einsichtig erscheint somit die Gemeinsamkeit von Naturkraft und organischem Leben bis zur Grenze des Menschen: Der Charakter des Einzeltiers, der Einzelpflanze und des einzelnen Zugriffs der Schwere ist die Multiplikation eines einzigen, unwandelbaren, „übergeordneten“ Charakters, ist seine Vervielfältigung ins Tausendste, ins Millionste. Jedes dieses Abermaligen spricht nichts anderes aus als eben jenen einen Charakter, der der Gattung insgesamt zukommt. Jenseits der genannten Grenze gelangt man in den Bereich, wo reine Multiplikation durch wahrhafte Individualität abgelöst wird. Der menschliche Individualcharakter zeichnet sich dadurch aus, dass nicht ein und dasselbe Motiv oder ein und dieselbe Motivkonfiguration auf zwei Menschen gleichermaßen wirkt; sondern beide von ihnen wollen für sich kennengelernt werden: Sie zeigen ihre Individualität dadurch, dass ein individuelles Gesetz ihr Handeln leitet.

---

335 „Für den menschlichen Willen [und ebenso auch für den tierischen, weil für den Intellekt insgesamt und überhaupt geltend, Th.L.] giebt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der Mensch zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches [...] wirklich Nothwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Kausalitätsgesetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kausalität.“ E, 121



### 3.3 Das doppelte Faultier? – Empirischer und intelligibler Charakter

Kennt man eigentlich genau den Charakter, die Eigenschaften des Faultiers; oder in Schopenhauers Sinne: Kennt man genau die Willensbestrebungen, die sich im Faultier fixiert aussprechen?

Der Biologe, am besten noch auf Jahr und Tag mit der Folivora-Erforschung beschäftigt, würde höchstwahrscheinlich antworten: „Wir haben das Faultier sorgsam beobachtet und kennen seinen Charakter ausgezeichnet!“ Doch was kennt dieser Biologe wirklich und tatsächlich? Realistischerweise hat er einen Teil seines Wissens aus Büchern erworben, welche die auf Beobachtung basierenden Ergebnisse über die Merkmale der Faultierart festhalten, einen anderen aus eigener Beobachtung gewonnen, indem er am Baum das Faultier „live“ betrachtet hatte. Er kennt das Faultier also – sei es aus direkter oder vermittelter Beobachtung – dadurch, dass er sich es ansah, seine Reaktionen auf bestimmte Ereignisse beschaute, notierte und auswertete. Dabei fand er wiederkehrende Verhaltensweisen, diese entdeckte er bei anderen Faultieren ebenso und schuf sich so langsam sein Bild vom Gattungscharakter dieser Tiere.

Kurz war vorhin die Rede von einem „übergeordneten“ Charakter, der, selbst unwandelbar, allen ihm zuzuordnenden multiplizierten Einzelercheinungen zugrunde liegt. An den Biologen gewendet darf man so frei heraus behaupten: *Diesen* Charakter kenne er sicherlich nicht aus seiner Beobachtung, sondern habe nur seine Ausfaltung in Raum und Zeit, nämlich am Einzeltier gesehen. Alles, was er vom Charakter des Faultiers weiß, wäre erschlossen und abgeleitet aus der Beobachtung der Ausfaltung des übergeordneten Charakters in den Einzelwesen. – Nur, so ließe sich fragen: Hat sich dieser Charakter, der den Einzeltieren zugrunde liegt, komplett ausgesprochen, oder wäre es nicht möglich, dass eine Eigenheit dieses Charakters nicht zur Ausfaltung gekommen wäre, ihm dazu die Gelegenheit gefehlt hätte? Wäre es nicht möglich, dass nicht nur allein das gewonnene, sondern im schlimmsten Falle auch das bis dato gewinnbare Bild vom Charakter der Faultierart an mindestens einer Stelle nicht mit dem der gesamten Art vorgeordneten Charakter korrelieren würde? Damit wäre das Bild des Biologen vom Faultier unvollständig, indem dem Faultier mehr Äußerungsmöglichkeiten gegeben wären, als es im Verhalten bisher zur Schau gestellt hat.

Festgestellt werden muss jedenfalls, bevor weiter unten dieser letzteren Frage nachgegangen wird, dass allem Anschein nach zwei Arten von Charakteren existieren: einmal jener typenhaft-übergeordnete Charakter, andermal der konkrete, aber immergleiche Charakter der Einzeltiere in der Welt.

Jener übergeordnete Charakter ist nun das, was Schopenhauer in Anlehnung an Kant als den „*intelligiblen Charakter*“ bezeichnet, der niemals in Raum, Zeit und Kausalität eintritt. Für ihn

selbst und sein Gegenstück, den „*empirischen Charakter*“<sup>336</sup>, gilt dementsprechend bei Schopenhauer: „*Der intelligible Charakter fällt [...] mit dem ursprünglichen Willensakt [...] zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen.*“<sup>337</sup> – Sofort fällt auf, dass die Idee ja ähnliche, sogar dieselben Attribute hatte: enthoben als Typus außerhalb der Zeit und dem Raume zu stehen. Außerdem erklärte Schopenhauer in der Rekonstruktion seiner Ideenlehre weiter oben mit ihr direkt die Konstanz und die Existenz der Arten – Dinge, die jetzt der vormals „übergeordnete“, nunmehr offiziell „intelligible“ Charakter erklärt. Von daher kann es nicht verwundern, wenn Schopenhauer

336 Diese Kantische Distinktion hält Schopenhauer „für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“ (E, 95). Sie findet bei Kant ihre erste Erwähnung in der Auflösung der dritten Antinomie als Möglichkeit dessen, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite* [...]“ (Kant (2003), 641 [KrV, AA III, B 586]). Die tatsächlichen Gemeinsamkeiten des Kantischen Charakterkonzeptes mit demjenigen Schopenhauers sind allerdings sehr gering (vgl. übereinstimmend Salaquarda (1975); Patzig (1961); Foth (1979)). Allenfalls dass der Charakter „ein Gesetz“ der „Kausalität“ „eine[r] jede[n] wirkende[n] Ursache“ (Kant (2003), 625f. [KrV, AA III, B 567]) sei, findet sich bei Schopenhauer wieder: und zwar einerseits im Konzept des empirischen Charakters, dessen gesetzmäßiges Reagieren auf Ursache, Reiz und Motiv gezeichnet wird; andererseits in der Zuschreibung eines Charakters an eben *jeden* Naturgegenstand.

Die Unterschiede der Lehren, wobei die Schopenhauer'sche oben im Fortgang erst vorgestellt werden wird, wiegen weit schwerer:

Erstens gesteht Kant nicht jedem Naturgegenstand einen intelligiblen Charakter zu. Anders als Schopenhauer, der intelligible Gattungscharaktere beziehungsweise „Ideen“ für Tiere und leblose Gegenstände postuliert, schreibt Kant: „Bei der leblosen, oder bloß tierisch belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken.“ Kant (2003), 632 [KrV, AA III, B 574] – Denn ihm bedeutet der „intelligible Charakter“ die Fähigkeit, entgegen den sinnlichen Antrieben frei nach dem Gesetz der Vernunft zu handeln (vgl. Kant (2003), 640 [KrV, AA III, B 585]; Heimsoeth (1967), 338f.). Und dies können freilich nur vernünftige Wesen.

Für Kant sind zweitens beide Charaktertypen – empirischer wie intelligibler – *Gesetze* der Kausalität auf verschiedenen Ebenen (s.o.; vgl. zum Gesetz der Freiheit Kant (1999), 75 [GMS, AA IV, 446]: „[S]o ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“). Als empirischer ist der Charakter eingebunden in die Kausalreihe des Naturgeschehens; als intelligibler Charakter ist er die Fähigkeit des vernünftigen Wesens, eine Kausalreihe gemäß den Sollensgesetzen zu beginnen. Bei Schopenhauer liest man nichts von einem „Gesetz“ auf der intelligiblen Ebene. Bei ihm heißt es sogar: „[W]ir [leugneten, Th.L.] dort [im empirischen Bereich unter dem Satz vom Grunde, Th.L.] die Freiheit als *liberum arbitrium indifferentiae* schlechthin [...]. Weit entfernt jedoch dieses hier [im Bereich des freien intelligiblen Charakters, Th.L.] aufzuheben, erinnere ich daran.“ W I, 476

Das dritte und schwerste Missverständnis Schopenhauers (obwohl ich nicht einsehe, dass es „kein fruchtbares Mißverständnis“ (Salaquarda (1975), 55) ist) liegt jedoch darin, dass für ihn, was nicht Vielheit ist, Einheit sein, was nicht räumlich bestimmt ist, ubiquitär – und was nicht zeitlich ist, unveränderlich sein muss. Denn genau dies, dass das Ding an sich das *Gegenteil* der Erscheinung sei (vgl. zu dieser problematischen Denkfigur Schopenhauers Simmel (1907), 219ff.), glaubt ja Kant gerade *nicht*. Wenn der Königsberger Philosoph schreibt, dass im intelligiblen Charakter „nichts geschieht“, er „keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt“ (Kant (2003), 627 [KrV, AA III, B 581]), erfährt, so meint er keineswegs, dass dies Unveränderlichkeit des intelligiblen Charakters impliziere, sondern die Unmöglichkeit von zeitlich bestimmter Veränderung. Der intelligible Charakter ist hier keine Gegenperspektive zu Welt, sondern – wie überhaupt das „Ding an sich“ bei Kant – eine Un-Perspektive, ein Grenzbegriff, der seine Verbindung mit der „Freiheit“ nur aufrecht erhalten kann, weil er zumindest nicht die „Natur“ sein kann.

337 W I, 185f.

aufs deutlichste „Idee“ und „intelligiblen Charakter“ miteinander identifiziert. Sie sind dasselbe<sup>338</sup>. – Und sie treffen zugleich mit einem Dritten zusammen: dem „*außerzeitlichen unteilbaren Willensakt*“: Intelligibler Charakter wie Idee sind etwas Energetisches, sie sind fixiertes Streben, Drängen, Wollen<sup>339</sup>; und damit zugleich wieder das gesuchte innere Wesen jeden Dinges, das ja bekanntlich im Willen liegt. Der *intelligible* Charakter, so möge also die Definition des vorangegangenen Kapitels präzisiert sein<sup>340</sup>, bei der einfach „der Charakter“ mit dem „inneren Wesen“ gleichgesetzt wurde, gilt als das innere Wesen der Dinge. Wohlgermerkt: Wenn er als das innere Wesen gilt, dann ist er auch wie das innere Wesen entrückt, *μετὰ τὸ φυσικόν*, automatisch das Interesse der Metaphysik werdend; dann ist dieser Charakter auch selbstverständlich niemals der gewöhnlichen Sinneserkenntnis zugänglich.

Steht nun der intelligible Charakter außerhalb aller Zeit, allem Raum und aller Kausalität, wie Schopenhauer eindringlich betont, so steht der empirische Charakter natürlich inmitten der durch Raum, Zeit und Kausalität geordneten Welt<sup>341</sup>; welche Welt genau betrachtet durch viele empirische Charaktere konstituiert wird. Schon seine Bezeichnung verrät einiges über ihn: „*Da er uns nicht a priori bewußt ist, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, nennen wir ihn empirischen Charakter.*“<sup>342</sup> Der empirische Charakter ist aber auch derjenige Charakter, der in der Erfahrung überhaupt direkt und mit gewöhnlichen Mitteln beobachtbar ist, etwas in der Welt Erscheinendes, der alltäglichen Erfahrung klar Zugängliches und auch von daher „empirisch“ zu Nennendes: das Faultier konkret am Baum zum Beispiel. Dies ist dann auch der Charakter, den der Biologe beobachtet hat. Und doch bleibt er als empirischer Charakter die Aussprache des intelligiblen Charakters, gepresst ins Korsett, übersetzt in die Sprache von Kausalität, Zeit und Raum. Die Folge davon ist: erstens sein Erscheinen am Gängelband der Kausalverhältnisse unter dem Stichwort „Gelegenheit“, zweitens seine Offenbarung in Tätigkeit und Korporisation als „Text und Kommentar“<sup>343</sup>.

338 Wie im Haupttext bereits anitiert: „Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen: [...]“ W I, 186

339 „[...] [U]nd der [intelligible, Th.L.] Karakter ist der Wille selbst, als Ding an sich dem Satz vom Grund nicht unterworfen: und diesen Karakter haben, oder dies wollen ist eben dasselbe.“ VLM, 87

340 Vgl. Kap. 3.1

341 Zum intelligiblen und empirischen Charakter vgl. jeweils die folgenden Passagen aus den Arbeiten von: Hasse (1926), 309ff.; Hamlyn (1980), 126ff.; Malter (1991), 344ff.; Weiper (2000), 111ff.

342 Hasse (1926), 309, an Eingängigkeit kaum zu überbieten. Der von ihm gewählte Gegenbegriff, an dem er das „Empirische“ des Charakters abgrenzt, ist der der „Apriorität“; was sicherlich insofern berechtigt ist, als man mit dem Charakter tatsächlich nur durch die Erfahrung bekannt werden kann. – Aber dies trifft im Sinne Schopenhauers nur die erste Dimension des empirischen Charakters: sein Bekanntwerden in der Zeit, sein Aufgedecktwerden sukzessive allein durch die Taten. Seine zweite Dimension ist die im Haupttext sogleich erwähnte Dimension der direkten Erscheinung für die Erfahrung.

Für die Frage nach der Erkennbarkeit des intelligiblen Charakters aus der Perspektive der ersten Person, für die daraus unvermeidlich folgende Frage nach der Konstruktion von „bewusst“ und „unbewusst“ in der Schopenhauer’schen Philosophie – für sie muss auf Kap. 5.3 verwiesen werden.

343 Vgl. im Folgenden Kap. 3.3.1 zur „Gelegenheit“ sowie Kap. 3.3.2 zu „Text und Kommentar“.

Vor der Wendung aber zu diesen einzelnen Erscheinungskonditionen des Charakters ist es an der Zeit, erstens das gewonnene dichotomische Charakterkonzept mit der früheren Definition des Charakters als „*Summe der fixierten Willensbestrebungen*“ in Einklang zu bringen und zweitens die Verbindung der beiden Charaktere näher zu bestimmen:

Erstens also trifft *Summe der fixierten Willensbestrebungen – in einer Einheit*, muss man noch betonend hinzufügen – nun als Beschreibung auf den intelligiblen Charakter voll zu, denn er ist die Fokussierung einer Gruppe von konkreten, ewigen Willensbestrebungen<sup>344</sup>. Und dieser Zusammenhalt, der sich sodann ausfaltet und ausspricht in Raum und Zeit ist der *empirische Charakter*<sup>345</sup>. Er meint die Totalität der Einzelhandlungen, die statt haben über eine Zeitspanne, die die Geburt eröffnet und der Tod schließt<sup>346</sup>. Der empirische Charakter ist die *Art und Weise, wie sich der im einzelnen Individuum manifestierte Wille zum Leben in seiner Gier nach Dasein konkret gebärdet hat, gebärdet und gebärden wird*<sup>347</sup>.

Zweitens ist das Band zwischen intelligiblem und empirischem Charakter geknüpft durch eine paradoxe „Anwesenheit“ des ersteren in letzterem: Einerseits wird der intelligible Charakter bestimmt als „[...] *das Gemeinsame in der ganzen Reihe seiner* [hier: des Menschen allgemein, aber genauso geltend von jedem Naturding, Th.L.] *Handlungen* [...]“<sup>348</sup>. Andererseits bringt jeder Akt, in dem er sich offenbart, stetig nur einen *Ausschnitt* seiner Beschaffenheit besonders zur Geltung, wie schön am Wasser sichtbar wird, das „*das Eine oder das Andere*“ tut, wenn es sich synekdochisch in Szene setzt: „*Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm inwohnenden*

---

344 „Um das Verhältniß beider [intelligiblen und empirischen Charakters, Th.L.] faßlich zu machen, ist der beste Ausdruck jener schon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter [...] als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei.“ W I, 341

345 „Seine [des Individuums, Th.L.] Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt [...]“ E, 175

346 Analog Bernhard (1963), 41: „Demnach ist der »empirische« Charakter [...] Erscheinung des »intelligiblen« Charakters in der Zeit, aber er ist dessen Erscheinung in seiner Totalität, die sich dann bestimmt durch das Gesetz der Motivation in ihren einzelnen Akten, Erlebnissen und Handlungen sukzessiv äußert [...]“

347 „Den intelligiblen Charakter habe ich einen außer der Zeit liegenden Willensakt genannt, dessen Entwicklung das Leben in der Zeit oder der empirische Charakter ist [...]“ HN I, 142

348 Komplette lautet das Zitat aus HN I, 245: „Sein [des Heiligen, Th.L.] Leib zwar, als solcher, ist Erscheinung des Lebenwollens: aber der endigt durch den Tod: sein Karakter aber, d. h. das Gemeinsame in der ganzen Reihe seiner Handlungen ist Erscheinung des Willens der nicht auf das Leben geht, d. h. der sich gewendet hat, so daß er nicht der Wille ist, dessen Erscheinung der Leib als solcher ist.“

Erwähnenswert ist, dass hier nicht der „intelligible Charakter“ wortwörtlich zu finden ist. Doch die Bestimmung, die dem „Karakter“ beigelegt ist, als das „Gemeinsame“, das in einer ganzen Reihe von Handlungen also übereinstimmend zutage Tretende, lässt kaum Zweifel offen, dass der sich aussprechende intelligible gemeint ist. Zudem wird in dieser Passage beschrieben, wie sich der Asket nach der Willensverneinung im Widerspruch zu seinem noch den Willen bejahenden Leib plötzlich befindet: Der Angriffspunkt für die Willensverneinung ist jedoch immer der intelligible Charakter, indem – Schopenhauers Freiheit ist als transzendente, nie direkt in Erscheinung tretende Freiheit gedacht – im empirischen niemals Freiheit, sondern nur Determination des Naturdinges „Mensch“ wie eines jeden anderen Dinges zu finden ist. Wenn sich also etwas „gewendet“ hat wie im obigen Zitate beschrieben, dann dasjenige, was frei ist – und das ist der intelligible Charakter.

*Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend.*<sup>349</sup> Um die letzten Abgründe eines intelligiblen Charakters zu beleuchten, wären dementsprechend eine unendliche Reihe von Akten nötig: Echte Komplettabbildung des Charakters bedeutet, dass er sein ganzes Repertoire von ihm möglichen Äußerungen abspult und damit die pars-pro-toto-artigen Äußerungen von einzelnen Ausschnitten im unendlichen Offenbarungsprogress asymptotisch transformiert zur schließlichen Äußerung des Ganzen. – Das Paradoxe an der Anwesenheit des intelligiblen Charakters im empirischen lässt sich wie folgt fassen: In der einen Hinsicht ist der intelligible Charakter als „Wörtlichkeit“ im empirischen abgebildet, da er für etwas „Gemeinsames“ in allen Akten verantwortlich ist<sup>350</sup> – im Kontext des Menschen würde man einfach sagen, dass er eine bestimmte „Gesinnung“<sup>351</sup> in allen Handlungen aufscheinen lässt. Über dieses Konzept der Wörtlichkeit, über das Gemeinsame in aller Äußerung, gelangt man zudem zurück zum etymologischen Ursinne des „Charakters“: Er ist der Stempel, welcher jeder Handlung aufgedrückt wird und via paradigmatischer Verknüpfung das Gemeinsame aller Äußerungen markiert. Das „Gemeinsame“ als wörtlicher Aus- und Abdruck des intelligiblen Charakters im empirischen ist so Folge einer Stempelung im numismatischen Sinne<sup>352</sup>.

---

349 W I, 165

350 Von daher, mit dem obigen Zitat das „Gemeinsame“ betreffend gelesen, ist die Aussage Garewicz' (2000), 18, nur halb richtig. Seine Behauptung lautet: „Der empirische Charakter ist durch den intelligiblen bestimmt [...], aber obwohl die Handlungen von ihm Zeugnis ablegen, ist die Gesinnung keinesfalls darin gegeben.“ Dass die Gesinnung keinesfalls in den Handlungen gegeben wäre, ist insofern falsch, als die Bestimmung des empirischen durch den intelligiblen Charakter ja gerade über eine Gemeinsamkeit, die Dimension der „Wörtlichkeit“, im menschlichen Bereich eben die Gesinnung, statt hat. Richtig ist die Aussage dagegen insofern, als die Gesinnung, mitschwingend in den erscheinenden Handlungen, für einen Beobachter mehr oder minder schwer zu entdecken ist, und es auf die Handlung und ihre Umstände selbst oft ankommt, ob ein bis jetzt unentdecktes Detail an der Gesinnung endlich in die Augen fällt. – Und dann muss sie allen vorigen Handlungen auch beigelegt werden, in denen sie zwar, wie jetzt erst auffällt, durchaus vorhanden war, doch sicher verborgen zuvor keine Aufmerksamkeit erheischte.

351 „Als ob die innere Gesinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, sich von außen modifizieren und durch Einwirkung ändern ließe!“ W I, 407

Der „ewig freie Wille“, der als von außen unmodifizierbar und damit als immer schon von innen modifiziert zu denken ist, stellt auch hier wieder den intelligiblen Charakter dar, Ort der Freiheit und Verantwortung. – Statt von „intelligiblem Charakter“ kann man also auch von der „Gesinnung“ sprechen.

352 Ein – etwas längeres – Beispiel Schopenhauers möge dieses Band des Gemeinsamen, den wörtlichen Ausdruck des intelligiblen Charakters im empirischen nochmals vor Augen führen: „Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagiert, und da sie sehr verschieden seyn können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt [...]“ W I, 189

In der anderen Hinsicht spricht sich der intelligible Charakter nur als pars pro toto, in einer rhetorischen Figur aus, indem er auf eine Ursachenzufuhr angewiesen ist, deren jede immer nur einen Ausschnitt seiner betonend offenbaren kann<sup>353</sup>. Dadurch wird die Erfassung des Gemeinsamen immerzu zu einem Wagnis: Kann der Beobachter aus der wiederholten Aussprache im Modus der pars pro toto das Gemeinsame der Akte konstruieren; oder bleibt seine Erkenntnis an den erratischen Synekdochai hängen? – Zurück bei diesem Stichwort zum Biologen und der Erkenntnis seines Faultiers: Es spricht viel dafür, dass er sein Faultier bis auf den Grunde seines Wesens erforscht hat, seinen Charakter vollständig kennt, indem er sehr viele immergleiche Manifestationen über viele Jahre hinweg besehen hat. Er hätte das „Gemeinsame“ (den immergleichen mitschwingenden Ausdruck des intelligiblen Charakters in allen Äußerungen des empirischen), was er vielleicht als das Grundverhalten des „gemeinen Faultiers“ beschreiben würde, sehr wohl konstruiert. Sicherheit, was dieses angeht, kann man ihm indessen nicht bieten. Das Faultier mag eine Handlung kennen, in der ein Grundmerkmal – bisher übersehen! – plötzlich deutlich hervorsticht, was man dem Gemeinsamen in allen Akten des Faultiers zurechnen muss. Man wird es schließlich als in allem bisherigen Verhalten auch vorhanden, nur eben ob seiner Unauffälligkeit bis dato nicht bemerkt, zugestehen müssen. Und dann muss der Biologe sein Bild vom Faultier revidieren, dann muss er das Gemeinsame rekonstruieren unter Beachtung des neu ins Auge gesprungenen, aber immer schon da gewesenen Faktums.

Klar wird daraus, dass das Gemeinsame für einen Beobachter immer nur eine Konstruktion in Vorläufigkeit sein kann. Und die bringt ein Widerrufsrecht mit sich: Der intelligible Charakter als dieses Gemeinsame in allen Äußerungen – oder als die Gesinnung in allen Handlungen – ist eine *vorläufige Konstruktion* des Beobachters von etwas, das ihm niemals direkt erscheint. Nur unsicher wird er indirekt aus seinen direkten Manifestationen erschlossen, in denen er je schon, *gleichsam mitschwingend*, vorhanden ist. Schopenhauer bezeichnet diesen Vorgang selbst als „*Konstruktion*“, wenngleich der vorgeführte Fall einer Erschließung des Charakters aus einer *einzig* verräterischen Handlung wohl nur zur Verdeutlichung des Prinzips dient – das Prinzip bleibt jedenfalls die Auflösung der rhetorischen Figur Synekdoche: „*Wie ein Botaniker an Einem Blatte die ganze*

---

Zu dieser Stelle passend bringt Schopenhauer wenig später direkt den Begriff „Stempel“ in Verbindung mit dem Charakter und dem Wesentlichen einer Handlung „[...] während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stempel des selben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniß mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Wesentlichen gleichgültig ist [...]“ W II, 391

353 „So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß seyn kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt.“ W I, 189

*Pflanze erkennt; wie Cuvier aus Einem Knochen das ganze Thier konstruirte; so kann man aus Einer charakteristischen Handlung eines Menschen eine richtige Kenntniß seines Charakters erlangen, also ihn gewissermaßen daraus konstruieren; sogar auch wenn diese Handlung eine Kleinigkeit betrifft; ja, dann oft am besten: denn bei wichtigern Dingen nehmen die Leute sich in Acht; bei Kleinigkeiten folgen sie, ohne vieles Bedenken, ihrer Natur.*“<sup>354</sup>

Zumindest die Chancen des Biologen stehen demnach recht gut, dass er das Faultier *wirklich* kennt. Aber der Biologe hatte es ja auch leicht. Er hatte einen einzigen intelligiblen Charakter zugrunde liegen, der sich in Abertausenden Einzelexemplaren als empirischer Charakter ausspricht, wodurch er den intelligiblen Charakter – im Rahmen sauberer Konstruktion – sicherlich kennen könnte: Seine Forschungsobjekte hatten ja nur einen Gattungscharakter! Diese einfache Multiplikation des Charakters ist der große Vorteil des Biologen: Das Eine spricht sich aus in sehr vielem Gleichen. Und damit sinken die Chancen, dass ein Zug des Wesens unentdeckt bleibt, weil durch die Multiplikation seiner Manifestationen sehr viele Gelegenheiten bestehen für dieses Eine, sich deutlich in allen Facetten auszuspochen.

Der Menschenkenner hat es da viel schwerer. Der Menschenkenner findet zu seinem Gegenstand so viele intelligible Charaktere wie empirische als Menschen erscheinen. Ein jeder Mensch will eigens „erforscht“ werden. Seine Gesinnung oder sein Gemeinsames in allen Handlungen, Stempel seines individuellen intelligiblen Charakters, muss mühsam in seinen Handlungen aufgefunden werden, da man erst dann sagen kann, man „kenne“ wahrhaftig einen Menschen. Der Nachteil des Menschenkenners ist die wahrhafte Individualität seiner Beobachtungsobjekte. Es mag nämlich sein, dass diejenige Handlung, die für die Konstruktion der Gesinnung eines beobachteten Menschen eine Steilvorlage wäre, einfach nicht das sie auslösende Motiv findet. Und da die Individualität des Menschen mit seinem Tode erlischt, gibt es keine Gelegenheit wie beim wiederkehrenden Faultier, eine Handlung in Kopie des Handelnden im Nachhinein noch zu beschauen. – Kurz: Das Zeitfenster der Beobachtung ist für den Menschenkenner kleiner – noch nicht eingerechnet den Nachteil<sup>355</sup>, dass er entgegengesetzt dem Faultierforscher notwendig nur ein einziges Exemplar vor Augen hat. Letzterer wird durchaus zwei oder viel mehr Faultiere zugleich beobachten, deren jedes einem anderen Motiv nachgehen kann, womit die Faultiere zusammen in einem Zeitpunkt mehrere Aussprachen ihres gemeinsamen Wesens anbieten. Und dennoch haben

---

354 P II, 245

355 Auch abgesehen von der Dimension der „Verstellung“, die mit der Vernunft beim Menschen eintritt. Mit dieser Ureigenschaft des Menschen fällt die eigentliche Gesinnung aus den Handlungen zu konstruieren noch viel schwerer: „Das Thier ist um ebenso viel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Thier. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit so vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist, daß sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt.“ W I, 186

Felivora-Erforscher wie auch Menschenkenner im Grunde dasselbe Problem: das der Undeutlichkeit dessen, was doch immer da sein, aber doch nicht notwendig ausreichend deutlich zur Sprache kommen muss. Sie müssen beide konstruieren aus synekdochischen, meist höchst erratischen Data.

Gibt es dann aber überhaupt einen echten Menschenkenner? Aber ja: Der Dichter zum Beispiel ist so jemand – aber erst Gegenstand des späteren Interesses<sup>356</sup>.

### 3.3.1 Die Gelegenheit zum Faultier: Causes occasionelles

Ende des siebzehnten Jahrhunderts stellt Malebranche ein System vor, das unter anderem die Lösung des Cartesischen, durch die Einführung der Zirbeldrüse<sup>357</sup> nur verschobenen Problems der Kommunikation von res extensa und res cogitans beinhalten soll<sup>358</sup>. Des Pudels Kern: Gott ist es, der bewegt, was ganz disparat ist; freilich so als ob es direkten Einfluss nähme. Woraus folgt, dass einen Vorgang im geistigen Reiche man für Gott „Gelegenheit“ nennen könnte, einen entsprechenden Vorgang im körperlichen auszuführen und umgekehrt einen Vorgang im Körperlichen mit einem im Geistigen zu quittieren. Damit aber nicht genug: Auch Krafteinwirkung der körperlichen Substanzen untereinander wurden als suspekt – Descartes bestimmte ja die Materie als pure Ausdehnung ohne Kraftmoment<sup>359</sup> – abgelehnt, so dass auch hier es Gott ist, der eine Gelegenheit zur Bewegung nutzt<sup>360</sup>. – „[Q]ue toutes les causes naturelles ne sont point de

356 Es mag dem nichtkünstlerischen Menschenkenner zuletzt aber entgegen kommen, dass die Natur wie bereits dargestellt sich nicht durch besonders großen Erfindungsreichtum auszeichnet und den Gattungscharakter der Menschheit nur durch ein Mehr oder Minder an den Möglichkeiten im Individuum variiert. Dass dieser Möglichkeiten recht vieler sind, bedarf keiner Erwähnung. Dennoch bietet sich so die Gelegenheit, wenigstens die Elemente zu kennen, die immer wieder in verschiedener Dosierung neu vermischt das Individuelle bilden. – Und kennt man die Elemente, ist so mancher Verbindung die Überraschung genommen.

357 Vgl. Descartes (1909), 351: „Qu'il y a une petite glande dans le cerveau, en laquelle l'ame exerce ses fonctions, plus particulièrement que dans les autres parties.“

358 Oder, wie Leibniz sagt: „Mr. des Cartes avoit quitté la partie là dessus, autant qu'on le peut connoistre par ses écrits: [...]“ GP IV, 483 („Descartes hatte an diesem Punkte, soviel man wenigstens aus seinen Schriften ersehen kann, das Spiel aufgegeben: [...]“ [Übersetzung Leibniz (1695), 266])  
Für eine Darstellung der verschiedenen Motivationsquellen Malebranches zur Aufstellung seines Systems, deren hauptsächlich „theologisch“ genannt zu werden verdiene, vgl. Nadler (2000).

359 „Nempe extensio in longum, latum & profundum, substantiae corporeae naturam constituit; [...]. Nam omne aliud quod corpore tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei exensae; [...]“ Descartes (1905), 25

360 Vgl. insgesamt Röd (1978), 112f.

Zur Verdeutlichung eines Konzeptes von Kausalität zwischen Körpern dürfen natürlich die berühmten Billardkugeln nie fehlen: „[A]nd the impact of one billard ball upon another is an occasion for God to put the first ball at rest and move the second ball.“ Nadler (2000), 116

Gedacht ist der Bewegungsvorgang bei Malebranche allerdings sehr trickreich: Gott verschiebt nicht einfach ein Ding im Raum, sobald ein Stoß eines anderen Dinges dazu anleitet, sondern reproduziert im Rahmen einer als kontinuierliche Neuerschaffung gedachten Erhaltung der Welt den Körper in jedem Augenblick sukzessive an



*véritables causes mais seulement des causes occasionelles*, [...]“<sup>361</sup>, lautet das berühmte Credo Malebranches.

Doch die Bezeichnung „Gelegenheit“ kann irreführend wirken: Gemeint ist nämlich nicht: „Gott könnte, wenn er nur wollte“ – wie ein sonniger Tag eine gute Gelegenheit für einen Spaziergang ist –, sondern diese Gelegenheit ist vielmehr – selbstaufgelegtes – Muss als Kann. Sie ist die Transformation innerweltlich beobachteter Gesetzmäßigkeit in ein metaphysisches System bestimmter Couleur, indem der Gesetzescharakter innerhalb des Systems dann bestimmt wird als eine gewisse *unvermeidliche* Tätigkeit Gottes, sobald sich Gelegenheit bietet<sup>362</sup>. Während diese Kombination aus sich anbietender Gelegenheit und felsenfester göttlicher Zuverlässigkeit – der Cartesische Gott der *Meditationen* und die Betonung seiner Zuverlässigkeit wirkt wohl hier nach<sup>363</sup> – den Gesetzescharakter vertritt im System, liegt die Seite der Energetik ganz bei Gott. Gott nämlich ist Wirkursache – und zwar die einzige<sup>364</sup>.

Nun interessiert sich Schopenhauer für Gott bekannterweise nur insofern, als er ihm seine Existenz streitig machen kann, und auch für heterogene, in Einklang zu bringende Substanzen hat er systembedingt nur wenig übrig. – Und doch interessiert ihn das System Malebranches, weil er es versteht, dessen Begrifflichkeit der „causes occasionelles“ als einen Katalysator für sein eigenes Konzept zu nutzen und dieses im Rückgriff auf den Denker des 17. Jahrhunderts zu erläutern<sup>365</sup>. – Was nicht zuletzt für Schopenhauer dann genauso „Gelegenheit“ ist, sich selbst einzuschreiben in die Nachkommenschaft des Denkers, der mit seiner Erkenntnis schon beinahe am selbstdefinierten non plus ultra gekratzt hätte.

An dieser Stelle ist ein Ebenenwechsel ins Konkrete sinnvoll: Wann erscheint eigentlich ein einzelnes Faultier? Man würde doch zunächst sagen, kurz und knapp: Wenn ein Faultierjunges geboren wird! Aber dass ein Faultierjunges geboren wird, sich zum erwachsenen Tiere entwickelt? – All dies bedarf bestimmter äußerer Umstände, das Faultier muss die Gelegenheit haben, sich zu entwickeln, die Elterntiere müssen die Gelegenheit zur Zeugung haben; folglich: Das Faultier muss die *Gelegenheit* zum Eintritt in die Welt und zum Bleiben auf der Welt haben. Und das Schopenhauer'sche Faultier wird seine Gelegenheit freilich auch nicht verstreichen lassen, denn es

---

einer benachbarten Stelle. Vgl. Röd, 141

361 Malebranche (1974), 312

362 „Gott läßt dieser [des Okkasionalismus, Th.L.] Ansicht nach aus Anlaß gewisser materieller Vorgänge gewisse andere eintreten, und zwar nicht willkürlich, sondern in streng gesetzmäßiger Weise, da er auf Grund seiner absoluten Vollkommenheit stets in gleicher Weise wirken muß.“ Röd (1978), 113

363 „Ex eo enim quod Deus non fit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli.“ Descartes (1904), 90

364 Dies ad maiorem gloriam dei: „Sie [die Okkasionalisten] waren von der Überzeugung erfüllt, daß alles Endliche der göttlichen Allmacht gegenüber ohnmächtig sei, und glaubten daher, daß eine Theorie, die den Dingen eine kausale Wirksamkeit zuschreibt, mit der Lehre von der Übermacht Gottes unverträglich sei.“ Röd (1978), 113

365 „Lesen Sie jene Stellen [bei Malebranche, Th.L.]: denn außerdem hat es den Vorteil, daß man eine Wahrheit tiefer faßt, wenn man sie von zwei ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus zu sehen bekommt; in der Sprache zweier ganz verschiedener Systeme vortragen hört.“ VLM, 161

*will* in die Welt, es drängt dorthin. Für das Faultier hier wie für Gott oben ist Gelegenheit Muss; oder im Kontext einer Willensmetaphysik vielmehr ein „ich will“, das jedoch ebenso ausnahmslos bleibt wie das Muss. Damit ist man wieder auf der allgemeinen Ebene: Dieser hiesige Begriff von „Gelegenheit“ ist eben Schopenhauers, wenn er über Malebranche'sche „causes occasionelles“ sinniert: Für ihn, Malebranche interpretierend (den wahren Kern seiner Philosophie würdigend<sup>366</sup>), muss der intelligible Charakter – oder die mit ihm identifizierte Idee – eine *Gelegenheit* erhalten, um in die Welt zu kommen und sich dort in einer Erscheinung zu erhalten.

Verteiler der Eintrittskarten in die Welt, jener Gelegenheiten zur Erscheinung, ist das Gesetz der Kausalität<sup>367</sup>. Man bedenke, dass es ja nur eine Materie gibt, die alle Erscheinungen des Willens miteinander teilen müssen, was ein Verteilungsgesetz notwendig macht<sup>368</sup> – welches natürlich in seiner vollendeten Strenge wieder nur kompensatorisches Gegenstück zum brodelnden Willen und dessen ungestümen Drängen ist, der zwar manches, aber eben nichts Geordnetes erklärt. Öffnet sich durch bestimmte Kausalvorgänge in der Welt eine Gelegenheit für einen bestimmten intelligiblen Charakter zu erscheinen – mag eine Kugel auf einem Billardtisch gestoßen werden, mag eine Faultierpaarung stattfinden –, gelangt er, seine Energetik unter Beweis stellend (der intelligible Charakter ist schließlich ein „Willensakt“), gierig zur Erscheinung, die entstandene Leerstelle auszufüllen mit – sich.

Die „Gelegenheit“ impliziert demnach zwei Dimensionen: Erstens die Gelegenheit für die Existenz an bestimmtem Ort und für bestimmte Zeit, die *Korporisation*, oder, wie Schopenhauer es ausdrückt, während er auf den intelligiblen Charakter außerhalb von Zeit und Raum hinaus will, der seine Gelegenheit ergreift: „*Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seines Daseyns schlechthin und überhaupt, eine Ursache seines ganzen Wesens; sondern nur eine Ursache aus der es grade hier und grade jetzt da ist.*“<sup>369</sup>. Und zweitens die Gelegenheit für die Äußerung in der Existenz, im Bestehen in Zeit und Raum als *Tätigkeit*, oder wie Schopenhauer formuliert: „*Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißlosen Natur:*

366 „Ja, ich muß es bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.“ W I, 163

Malebranche taucht auch des öfteren – am auffälligsten sicherlich im Motto zur (gekrönten) Preisschrift über die Freiheit des Willens – noch mit dem Zitat „*La liberté est un mystère*“ auf; welche im übrigen noch falsche Zitierung bei Schopenhauer aber eine andere Bedeutung annimmt, als sie in der Traditionslinie besitzt, die das Zitat öffnet. Zur Freiheit als Geheimnis und dem Ausspruch des Malebranche vgl. Kobusch (1996), 178f.

367 „Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee zu unzähligen Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Gränzpunkte jener Erscheinungen verschiedner Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie verteilt sind.“ VLM, 155

368 „Nur also, weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und dieselbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel sein für ihren Ein- und Austritt; sonst würde keine der anderen Platz machen.“ VLM, 155

369 VLM, 161

gerade so aber ist es auch da, wo nicht mehr Ursachen und Reize, sondern Motive es sind, die den Eintrittspunkt der Erscheinungen [hier: der Handlungen, Th.L.] bestimmen, also im Handeln der Tiere und Menschen.“<sup>370</sup> – Das Beispiel, wie die occasio Malebranches *nicht* zu verstehen sei, nämlich als ein unverbindliches Kann – gleich dem für Freizeitaktivitäten einladenden Wetter –, lässt sich wie gesagt unbeschränkt auf Schopenhauer übertragen. Von den niedrigeren Stufen des Anorganischen bis hinauf zur menschlichen Handlung sind es immer wieder die absolut forcierenden Gelegenheiten, welche den Willen in Tätigkeit versetzen. Und damit ist der spezifisch menschliche Wille ganz genauso nur ein auf Gelegenheiten mit Notwendigkeit anspringendes Prinzip. Er macht keine Ausnahme vom Rest, sondern wartet ebenso geduldig wie penetrant auf Objekte seiner Begierde – „Gelegenheiten“<sup>371</sup>. Man wird hier Zeuge, wie durch alle Transpositionen hindurch das ursprünglich blinde Prinzip seine wesenhafte Blindheit nie abschütteln kann, wenngleich es dieser Blindheit als im Menschen mit reflexiver Erkenntnis gesegnet nun beeindruckt zusehen darf; wovon „Er kann nicht anders“ treffendster und erschreckendster Ausdruck zugleich ist.

Dies alles gilt natürlich dann auch für das Faultier: Nicht nur sein Eintritt in die Welt, sein Erscheinen als Körper benötigt die Gelegenheit, auch die Vorführung seines Repertoires an Verhaltensweisen muss jeweils ihre konkrete Gelegenheit finden: Ein zum Baumwechsel verlockendes Mahl zum Beispiel beschert dem Biologen die Beobachtung des Baumwechsels.

Mit dem occasio-Konzept streift man zugleich den Schopenhauer'schen Begriff des „Unwesentlichen“<sup>372</sup> im Lebensverlauf, während das gegenpolige „Wesentliche“<sup>373</sup> aus dem bekannten „Gemeinsamen“ in allen Handlungen, namentlich der „Gesinnung“ des Menschen resultiert. – Der konkrete Lebenslauf des Faultiers wie des Menschen ist ja synekdochischer Ausdruck dessen, was in seinem Charakter liegt, eine pars pro toto, ein Ausschnitt eines Ganzen, der hervorgehoben wird durch konkrete Gelegenheiten. Es sind konkrete Gelegenheiten, die nur eine konkrete Seite des Charakters je zur Geltung und zum Ausdruck bringen. Die tatsächlich im Weltverlauf statthabende Beleuchtung einer bestimmten Seite des Charakters ist für denjenigen Schopenhauer, dessen *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im*

---

370 W I, 164

371 Zumindest so lange, wie er noch nicht über sich hinausgeht. Aber das ist das Thema der Ethik, nicht der Metaphysik der Natur, denn es beinhaltet eine radikale Annihilierung des Prinzips „Wille“ selbst: Der Wille, der nicht mehr will, ist zunächst schon widernatürlich, weil alle Natur strebender Wille ist, und von daher allein kein Thema mehr der Metaphysik der Natur. Dann aber ist die Verwandlung des Willens keine Transformation des blinden Prinzips in etwas anderes, sondern dessen ganze und vollständige Abschaffung. – Keine Verklärung des Willens durch einen Übergang, sondern seine Vernichtung durch den Untergang: „Das klingt wie das Gegenbild einer creatio ex nihilo: eine annihilatio ex positivo.“ Pothast (1982), 117

372 VLM, 162; weiter unten zitiert.

373 W I, 189

*Schicksale des Einzelnen* man beiseite lässt<sup>374</sup>, in Bezug auf den Charakter „zufällig“<sup>375</sup>, hängt ab von verschiedensten Ursachenketten und ist zugleich: das „Unwesentliche“: „[D]ieses, sein faktischer Lebenslauf, ist bloß die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und dies hängt allerdings ab von der Gestalt der Motive, von den Umständen, in die ihn das Schicksal versetzte, von den Umgebungen, den äußeren Einflüssen.“<sup>376</sup> Doch in diesem Unwesentlichen liegt jene mitschwingende Wörtlichkeit des Intelligiblen, das Gemeinsame, die Gesinnung: der Grund, warum der Betrüger auch in der abendlichen Skatrunde noch betrügt wie er am Vormittag den Vertragspartner für viel Geld über den Tisch gezogen hat. Das ist dann für Schopenhauer das „Wesentliche“<sup>377</sup> – im Wortsinne: das innere Wesen, der intelligible Charakter, der sich ausspricht im penetranten Gleichbleiben der teilweise wohlverborgenen Gesinnung durch den empirischen Charakter hindurch als zu Konstruierendes. Es ist dies der „ethische Gehalt“ des Lebens, die „innere Bedeutung“ des Lebenslaufes<sup>378</sup>; ein Thema, das später aufgegriffen werden wird<sup>379</sup>.

374 Im Rahmen dieses Textes nämlich argumentiert Schopenhauer in einer Transpositionsbewegung (P I, 227) des schon im Hauptwerke gefassten Gedankens zur Erklärung der Teleologie in der Natur, dass das Gefühl eines „abgekarteten“ (P I, 217 Anmerkung) Spiels im Leben nicht unbedingt so unrichtig sei; dass zuletzt das Leben im Rückblick doch nach einem Plan aussehe. Und zwar deswegen, weil man selber als der eine Wille, nur eben in einer individuellen Erscheinung, in einen gewissen Anpassungsmechanismus miteingebunden wäre. Damit ist dasjenige, was uns passiert, also dasjenige, was unseren Charakter zur Aussprache bringt, eben nicht in Bezug auf uns zufällig, sondern unserem Charakter und seiner Aussprache angemessen und damit bereits zweckgerichtet. Zur optimistischsten Schrift des einst pessimistischsten Philosophen bemerkt Zentner (1995), 156: „Es ist verblüffend, daß diese Schrift, die in einem krassen Widerspruch zum früheren Pessimismus Schopenhauers steht, auf die Rezeption bislang nicht beunruhigender gewirkt hat.“ – So weit das auch als berechtigte Frage erscheint, kann die Rechtfertigung für eine – auch hier praktizierte – Nichtbeachtung Schopenhauer gleich selbst geben, indem er seiner Schrift explizit eine Sonderstellung in seinem Oeuvre zuweist: „Obgleich die hier mitzutheilenden Gedanken zu keinem festen Resultate führen, ja, vielleicht eine bloße *metaphysische Phantasie* [Kursivierung, Th.L.] genannt werden könnten; so habe ich mich doch nicht entschließen können, sie der Vergessenheit zu übergeben; weil sie Manchem, wenigstens zum Vergleich mit seinen eigenen, über denselben Gegenstand gehegten, willkommen seyn werden. Auch ein Solcher jedoch ist zu erinnern, daß an ihnen Alles zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem. Demnach hat man hier nichts weniger, als entschiedene Aufschlüsse zu erwarten, vielmehr die bloße Ventilation eines sehr dunkeln Sachverhältnisses [...] Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton gerathen sollte; so sei hier ein für alle Mal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Muthmaassung weitschweifig und matt zu werden; daß *es mithin nicht ernstlich zu nehmen ist* [Kursivierung, Th.L.]“ P I, 213; einfach gesagt: Diese Schrift entspricht nicht den von ihm selbst aufgestellten Maßstäben „redlich[er] Philosophie“ (P I, 184) Kantischer – und eigener – Couleur.

Diese Gebrauchsanweisung für das kleine Parergon sollte konsequenterweise auch auf §49 des Hauptwerkes, zweiter Teil, angewandt werden: Nur so entkommt man den Irritationen eines Moebius, der schließlich orakelt, es wäre Schopenhauers angenehme Lebensweise (und seine Senilität), die sich in diesen herausstechenden Teilen seines Werkes niederschläge (vgl. Moebius (1911), 266f.).

375 Vgl. z. B. W II, 605: „[D]ie Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; [...]“

376 VLM, 162

377 „[S]o z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt.“ W I, 189

378 „[...] hingegen die innere Bedeutung dieses Lebenslaufs, der ethische Gehalt desselben, sein eigentliches Wollen geht ganz allein hervor aus dem [intelligiblen, Th.L.] Charakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens selbst, mithin grundlos ist, d. h. eben frei.“ VLM, 162

379 Vgl. insgesamt Kap. 5

### 3.3.2 Text und Kommentar: Relektüre des Faultiers

Untrennbar ist für Schopenhauer das Wesen mit seinem Ausdruck, das Haben von bestimmten Eigenschaften mit ihrer Äußerung verbunden<sup>380</sup>. Dies kommt für eine Willensmetaphysik freilich nicht unerwartet, weil eine Energie das Grundkonstituens der Welt ist und von daher Schopenhauer den Begriff „*Ausdruck*“<sup>381</sup> in einem vollen energetischen Sinne gebrauchen darf: Da gibt es Druck. Da gibt es etwas, das von Innen nach Außen will; ein Inneres, das sich im Äußeren manifestieren möchte. Das Innere ist hier nicht das Verborgene, sondern dasjenige, das mit Druck die Äußerung erkämpft, dasjenige, was sich „*offenbaren*“<sup>382</sup> will. Dem mit der richtigen Heuristik Forschenden tritt die Natur entgegen: „*Naiv und offen*“<sup>383</sup> drückt sie aus, dass sie bestimmter Wille ist.

Die Natur nutzt nun für dieses Offenbarungsbegehren zwei Ausdrucksformen: eine körperliche und eine „tätliche“. „*Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens seyn: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens seyn [...]*“<sup>384</sup>

Wie Text und Kommentar verhalten sich Leib und Handlungen hier zueinander: „*[D]er Leib ist sein [des gesamten Willens, Th.L.] Abbild, erhält aber von den einzelnen Willensakten Erläuterung seiner Bedeutung*“<sup>385</sup>. Der Leib ist Ausdruck und Abbild des „*Gesamtwillens*“<sup>386</sup>, und die

---

380 „[...] jene Eigenschaften selbst aber, also sein ganzes Wesen, das aus ihnen besteht und *folglich* [Kursivierung, Th.L.] sich auf alle jene angegebenen Weisen äußert [...]“ VLM, 161

381 Z. B. W I, 129: „Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare *Ausdruck* [Kursivierung, Th.L.] derselben seyn [...]“

382 „Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will.“ W I, 174f.

383 „Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Verstellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Thieren beruht.“ W I, 258f.

384 W I, 127f. – Nochmals mit anderen Worten: „[...] [A]ber das Zusammenbestehen dieser Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an sich, d. h. außer der Erscheinung, hat zuerst Kant [...] nachgewiesen, indem er den Unterschied zwischen intelligiblem und empirischem Charakter aufstellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da ersterer der Wille als Ding an sich, sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint, letzterer aber diese Erscheinung selbst ist, so wie sie sich in der Handlungsweise, der Zeit nach, und schon in der Korporisation, dem Raume nach, darstellt.“ W I, 341

385 HN I, 198

386 „[...] so müsse auch das Gesamtwollen jedes Thieres [wie jedes Wesens, Th.L.], der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein *getreues Abbild* [Kursivierung, Th.L.] haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus [...]“ N, 34

Handlungen sind „*Paraphrase*“<sup>387</sup> des Leibes. – Das Lebewesen sieht aus, wie es ist, tut, wie es ist und tut zugleich, wie es aussieht: Die Krallen der Hauskatze sind Darstellung eines Teils ihres Gesamtwillens, eben wie ihr gesamter Körper Darstellung des Gesamtwillens selbst ist: Die Krallen sind Darstellung der Volition des Kratzens, wie demnach der Schwanz den Willen ausdrückt, balancieren zu können, ohne Hinunterzufallen. Und siehe: Wie verhält sich die Katze? Sie kratzt und balanciert, dass man für ihr(e) Leben fürchten muss. Die Gestalt aber und die „Finger“ des Faultieres, groß und lang? Wie schon zuvor zitiert gilt: „– *In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht [...]*“<sup>388</sup>. Für den hiesigen neuen Kontext aber gilt und liegt das Augenmerk auf Folgendem: Der als Körper ausgedrückte Wille, von Bäumen herabzuhängen, wird kommentiert in der Handlung, dass das Faultier von Bäumen herabhängt. Der Körper ist der Vorgriff auf alles dasjenige, was in der Handlung je kommen mag.

Was für das Tierreich gilt, gilt natürlich auch für den Menschen als Leibwesen: *Handlung ist Umperspektivierung von Leiblichkeit*, dasselbe gesagt in einer anderen Sprache. – Zwei Dimensionen der Ausfaltung sind hier nicht als Pluralität von Inhalten gedacht, sondern als Neuperspektivierung eines einzigen Inhaltes. Dies wird um so deutlicher durch die Identifikationsreihe „intelligibler Charakter“ – „Idee“ – „unteilbarer Willensakt“: Es ist der *unteilbare Willensakt*, der in die Mehrheit gerät und erscheinen muss im Korsett von Raum und Zeit. Und es bleibt ja das Unteilbare, das so erscheint: Wieso sollte sein Erscheinen in der Mehrheit von Raum und Zeit eine Aufspaltung seines Inhalts selbst zeitigen – so gedacht, dass zwei zusammen das Ganze bildende Teile jeweils verschieden sich aussprechen? Das ist nicht Schopenhauers Konzept<sup>389</sup>: Die Einheit erhält sich als Einheit in jeder Dimension ihrer Aussprache.

387 „Da schon der Leib des Menschen [wie jedes Wesens, Th.L.] die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile, ist eine *andere Darstellungsweise desselben* [Kursivierung, Th.L.] Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist.“ W I, 385

Gleiche Aussage: HN I, 174: „Der Leib ist die Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, sogar des Geschlechtstriebes, ist nur die Ausführung in der Zeit jenes Willens von dem der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, die Darstellung im Raum ist; jene Befriedigung ist also nur *in der Darstellungsweise vom Leibe selbst verschieden* [Kursivierung, Th.L.]“

388 N, 36; vgl. Kap. 3.1

389 Dies, dass das Aussprachekonzept ein mal zwei und nicht durch zwei ist, erscheint zunächst als allzuleicht angreifbar. Wer es widerlegen will, kann mit folgendem Zitat auf den ersten Blick beträchtlich problematisieren: „Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Succession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose) seinen Organismus; sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt.“ W I, 185

Das zugegeben klingt nämlich nur sehr wenig nach Umperspektivierung. Es scheint eher, dass Schopenhauers Konzept hier beinhalten würde, dass Leib und Handlung Unterschiedliches sprächen, beide einen Teil der Idee offenbaren würden, die sie beide darstellen. – Das hat allerdings drei Schwierigkeiten im Grundsatz: Erstens widerspricht es vehement dem Zitat der „Paraphrase“, das sogar expressis verbis auf die andere

Jede Dimension spricht dasselbe: Die Einheit wird nicht zweigeteilt, sondern verdoppelt, simpelst *kopiert*. Jede Kopie wird anschließend hineingeführt in die jeweiligen Vorgaben ihrer Äußerung – nämlich die von Raum und Zeit: Nebeneinander und Folge –, die einen kompilierten Inhalt ausgeben. Man hat es mit Umperspektivierung, nicht mit Spaltung zu tun. – Diese beiden Kompilationen machen die komplette Erscheinung aus – und ergeben zusammen dasjenige, was man als den empirischen Charakter in der Erfahrung wahrnimmt: *Der empirische Charakter ist die Aussprache des intelligiblen Charakters im Modus der Doppelung eines einzigen Inhaltes*.

Konkret bedeutet das: Die rohe Statur eines Menschen zeigt den starken Willen zur Unterdrückung. – Was ist von jemandem mit dieser Statur schon groß zu erwarten? Gewalttätigkeiten, Ungerechtigkeiten ohne Reue; jedenfalls nichts Gutes. Der Gedanke von Text und Kommentar bekommt eine horrifizierende Konnotation: einen Menschen ansehen und wissen können, wie – und Schopenhauer würde insistieren: wie schlecht – er handeln wird<sup>390</sup>. Damit steht man vor der Tür der Physiognomie, der hier eine durchdachte metaphysische Basis gegeben wird; und man gerät sofort an eine aufscheinende Widersprüchlichkeit: Schopenhauer, über die Physiognomie als Strömung sicher gut informiert<sup>391</sup>, erwähnt sie an Stellen, die das Verhältnis von Leib und Tätigkeit wiedergeben als das von Text und Kommentar, nicht mit einem Sterbenswörtchen. Obendrein lobt er dann noch wenig später die Darstellung der Heiligen in der Kunst wegen der Ausformung ihres

---

*Darstellungsweise* abhebt. Zweitens verträgt es sich auch nur bedingt gut mit dem Begriff des „Abbildes“. Drittens, und dies wiegt unter einem systematischen Gesichtspunkt noch viel schwerer, holt die Lesart der verschiedenen Inhalte je in Raum und je in Zeit eine höchst mulmige Aufteilung des Einen, des „unteilbaren Willensaktes“, des intelligiblen Charakters ins Haus *bevor* er in die Bedingungen von Raum und Zeit eingegangen ist: Er muss sich spalten, um als Zweigeteiltes verschieden sprechen zu können. Die dichtomische Mehrheit, zu der man den intelligiblen Charakter vergewaltigen würde, ist nämlich eben nicht erst auf der Ebene des empirischen anzusiedeln, indem man sagte, dass die Gespaltenheit schon Signum der Erfahrungswelt wäre; nein, sie ist *Vorbereitung* auf die Erscheinung in der Erfahrungswelt, die Vorbereitung der Kanalisierung der Aussprache in Raum und Zeit. – Und dies bedeutet doch: Der *intelligible* Charakter ist gebrochen, sein Inhalt hat eine Spaltung erfahren. Um die Unmöglichkeit dessen greifbar zu machen, möchte man daran erinnern, womit der intelligible Charakter doch expressis verbis identifiziert wird: dem „unteilbaren Willensakt“.

Für das obige Zitat ist daher eine andere Lesart vorzuschlagen: Man liest es epistemisch. Passend zu Schopenhauers Meinung zur Physiognomie, die sogleich im Haupttext aufgegriffen werden wird, dass es *faktisch* unmöglich ist, den ganzen Charakter „mal eben“ aus der individuell-menschlichen Gesamtkorporisation abzulesen, obgleich er doch prinzipiell zu sehen ist: „Anders nun aber, als mit dem Intellektuellen, verhält es sich mit dem Moralischen, dem Charakter des Menschen: dieser ist viel schwerer physiognomisch zu erkennen; weil er, als ein Metaphysisches, ungleich tiefer liegt und mit der Korporisation, dem Organismus, zwar auch zusammenhängt, jedoch nicht so unmittelbar und nicht an einen bestimmten Theil und System desselben geknüpft ist, wie der Intellekt.“ P II, 678 – Das heißt: Dem *Erkennenden* bedeuten die Handlungen in Konsequenz Ergänzung zur Korporisation. Denn der, der schwach sieht, schaut besser an zwei Enden, selbst auf die Gefahr hin, dass er, was beides eines sagt, für zwei verschiedene Aussagen hält.

390 „Jede Physiognomie ist mithin die Objektivierung eines charakteristischen Willensimpulses. Darum muß aus der äußeren Erscheinung eines Menschen zu erkennen sein, was er im ganzen seines Lebens und im einzelnen Fall seiner Betätigungen will. Die geheimsten Wünsche und Absichten müssen im Körperbau und Gesichtsausdruck zutrage treten. [...] Weil dem Verbrecher ein starker Zerstörungswille vererbt worden ist, hat er Abnormitäten im Körperbau, wie z. B. einen zu breiten Schädel, stechende Augen, Henkelohren, zu breite Schultern, zu große Kiefer u.a.“; auf diese Weise fasst Lips (1940), 20, gekonnt die Folgen der Konzeption Schopenhauers als einer Aussprachekonzeption des Willens zusammen.

391 Vgl. die Auflistung der in Schopenhauers Bibliothek aufgefundenen Werke zur Physiognomie bei Lips (1940), 59

Gesichts und der Klarheit ihrer Augen<sup>392</sup>; er lässt ihre moralische Güte also gern durch äußerlich sichtbare Zeichen derselben vertreten sein. Das mag zwar in der Malerei zu einem gut Teil dem Medium geschuldet sein, doch zugleich impliziert es schon eine Positionierung zur Physiognomie: Heiligenbilder als Darstellung von Figuren besonderen Aussehens kann man ja auch freiheraus ablehnen, wenn man überzeugt ist, dass das Innere dem Äußeren gegenüber inkommensurabel, moralische Güte also dem Gesicht nicht anzumerken sei.

Wie festgestellt gilt für das Verhältnis außen-innen zunächst einmal uneingeschränkt: *Das Innere durchformt das Äußere*. Was außen als Handlung erscheint, erscheint außen ebenso als Aussehen – unter anderem Blickwinkel nur. Was also lässt Schopenhauer dann die Physiognomie nicht erwähnen im Kontext von „Paraphrase des Leibes“? Die Antwort ist denkbar einfach, und Schopenhauers Zurückhaltung ist gegründet auf die Einsicht „Das mag in der Praxis richtig sein, taugt aber nicht für die Theorie“: *„Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik: [...]. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann [...]“*<sup>393</sup>

Physiognomie ist eben nichts für Systematik. Sie ist ein Feld zwar des gekannten, aus Lehrbüchern aber unerlernbaren Hinsehens – ein Feld, das Schopenhauer anscheinend nicht lohnend genug schien, um explizit eine systematische Grundlegung im Hauptwerk seiner Philosophie zu erhalten. – Nicht zuletzt, da ja nach der systematischen Grundlegung alles Systematische schon enden müsste, und die Physiognomie als Methode der Charaktererkenntnis mit der hingabevollen Beobachtung des Handelns von Menschen sowieso nie Stich halten kann<sup>394</sup>. Wenn er in den späten Parergen schließlich ein kurzes Kapitel der Physiognomie widmet, so war seine grundsätzlich

---

392 „Gemälde dieser Art [welche den ethischen Gehalt des Christentums offenbaren, Th.L.] sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u.s.w. In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Widerschein, der vollkommensten Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat [...]“ W I, 274f.

393 W I, 67

394 Mit demjenigen, was er als allgemeine Regeln, also Grundlagen einer wissenschaftlichen Physiognomie aufzustellen anempfiehlt, lässt sich wahrhaftig kein Staat machen: „Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. solcher: in Stirn und Auge ist das Intellektuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerungen, zu lesen; – Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von beiden, ohne das andere gesehen, ist nur halb verständlich; – Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn; diese aber oft ohne jenes; – von einem geistreichen Aussehen ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehen auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist; weil Schönheit, als Angemessenheit zu dem Typus der Menschheit, schon an und für sich auch den Ausdruck geistiger Klarheit trägt, Häßlichkeit sich entgegengesetzt verhält, u.s.w.“ W I, 67f., Anmerkung  
Zusätzlich steht in diesem Zusammenhang eine bereits früher angegebene Bemerkung: „Anders nun aber, als mit dem Intellektuellen, verhält es sich mit dem Moralischen, dem Charakter des Menschen: dieser ist viel schwerer physiognomisch zu erkennen [...]“ P II, 678



affirmative Haltung zu dieser schon relativ klar abzusehen. Und seine Haltung zu dieser, nicht ihre systematische Fundierung – ihre Fundierung über die Aussprache des Metaphysischen – ist dann auch Hauptthema der kurzen Abhandlung. Für den hiesigen Kontext aber bleibt interessant, „[d]aß das Äußere das Innere darstellend wiedergebe und das Antlitz das ganze Wesen des Menschen ausspreche [...]“<sup>395</sup>. Und obwohl hier nur von der Aussprache des Inneren im Körperlichen, nicht zusätzlich auch in Tätigkeit die Rede ist, kann man Schopenhauers Worte nutzen, um noch einmal die infrage stehenden Verhältnisse und Bewegungen von Außen und Innen nachzuzeichnen:

Die Bewegung der Schopenhauer'schen Metaphysik beginnt mit der subjektiven Wendung ins eigene Innere<sup>396</sup>. Man sucht sein Inneres auf, um dieses – das Wille ist – als inneres Wesen alles Äußeren analogisch wiederzuentdecken. Ist die Basiserkenntnis als Ausgangspunkt für alle weiteren Beobachtungen und Bewegungen einmal realisiert – das Wesen der Welt ist wie man selbst Wille –, kann man im selben Augenblick schon die just genannte Bewegung im Verhältnis von Außen und Innen auffinden: Das energetische Ausdrucksdenken, das ein Entdecken des inneren Wesens aller Dinge im Willen – eben Willensmetaphysik – immer schon beinhalten muss, erlaubt gar kein anderes Konzept als das der Aussprache des Innen im Außen, der Bewegung des Inneren nach außen. Es diktiert dieses Konzept gleichsam. Was auf diese Weise in wenigen Sätzen darstellbar ist und seine Grundlage im metaphysischen Denken des Philosophen hat, wurde weiterhin herausgestellt als gleich zweifache Bewegung des Inneren nach Außen; eine doppelte Offenbarung desselben Inhaltes in Raum und Zeit, als Körper und Handlung. Identifiziert wurde das Innere mit dem intelligiblen Charakter<sup>397</sup>, das Äußere mit dem empirischen, und so kehrt man zurück zu der Aussage: *Der empirische Charakter ist die Aussprache des intelligiblen Charakters im Modus der Doppelung eines einzigen Inhaltes*. – Man darf konkret behaupten: Das Faultier, das da am Baume hängt, ist Darstellung seiner Idee oder seines Charakters auf zwei Wegen: Indem es tut, wie es ist; und indem es aussieht, wie es ist. Das Faultier ist, wie es einerseits sein eigener Text ist, andererseits sein eigener Kommentar.

---

395 P II, 671

396 Womit Schopenhauer zumindest in dieser Eröffnungsbewegung seiner Metaphysik performativ eine große Tradition aufgreift. Es ist die Tradition einer Metaphysik, die den Weg ins eigene Innere einschlägt, die Kobusch (2006) darlegt als ein Konkurrenzunternehmen zur Dingmetaphysik aristotelischer Couleur. Sie ist eine Metaphysik der Subjektivität, deren „Entdeckung“ – und das heißt: Bewusstmachung – *das* Signum der „christlichen Philosophie“ sei. Doch Schopenhauers Wendung nach innen folgt sogleich, nachdem er das Wesen des Menschen und aller Dinge aufgefunden hat, eine Bewegung zurück nach außen, eine Bewegung zur Betrachtung der Dinge: „Auf diese Weise verhilft Schopenhauer dem alten Wortsinn der »Metaphysik« wieder zu Ehren, indem sie tatsächlich hinter die Erscheinung zurückgeht [...]“ Kobusch (1989), 158

397 Vgl. VLM, 143; Kap. 3.3

### 3.4 Der Charakter in der Natur

Man weiß nun, wie sich der Charakter im Menschen und im Tiere ausspricht, dass er dort eine Menge auszudrücken hat und so fort. – Was man aber noch nicht weiß: Wie verhält es sich eigentlich mit den niederen Objektivationsstufen, den Pflanzen, den Naturkräften? Die Pflanzen sind nicht schwer zu interpretieren: Wer wollte an einer Venusfliegenfalle nicht die Verbindung von „Leib“ und „Tätigkeit“ erkennen; wer leugnen, dass die Ausrichtung der Pflanzenorganisation auf Photosynthese mit der Tätigkeit einhergeht, ins Licht zu streben; mit den tollsten Tricks?<sup>398</sup> Trotzdem: Eine reizsensitive Pflanze ist weitaus tätigkeitsärmer als ein Tier. Selbst eine Schildkröte drückt mehr Tätigkeit offenbar aus, offenbart *sich* – und das heißt: ihren Gattungscharakter – mehr in Tätigkeit als eine Pflanze ihren (Pflanzen-)Gattungscharakter in solcher zur Schau stellt. – Und dies hat seinen guten Grund: Als auf der Stufenleiter der Objektivationen niedriger stehend hat die Pflanze grundsätzlich weniger mitzuteilen: gleichermaßen daran ersichtlich, dass neben ihrer am Tiere gemessenen recht geringen Tätigkeit auch ihre Korporisation wesentlich weniger komplex als die eines Tieres ist. Daraus folgt als allgemeines, reichlich banales Gesetz der Aussprache des Charakters: *Wer weniger zu sagen hat, sagt auch weniger*. Die zwei Dimensionen der parallelen Aussprache einer Idee oder eines Charakters – der Körper im Raum, die Tätigkeit in der Zeit – sind inhaltlich einfach weniger gefüllt. – Womit für die Naturkraft als noch tieferstehend denn die Pflanze gilt: Sie hat so wenig zu sagen, dass sie sich bereits in einem einzigen Augenblick ihres Daseins komplett offenbart hat<sup>399</sup>. Sie ergreift die Materie nur einen Augenblick lang, erheischt damit eine „Korporisation“, führt ihre Tätigkeit aus – und das war es dann auch schon. Schnell in ihrer Aussprache verlässt sie ebenso schnell wieder die große Bühne, bis die nächste Gelegenheit sich anbietet, um wieder für einen neuen Augenblick den Ausdruck zu finden. Im Gegensatz zum menschlichen, tierischen und pflanzlichen Charakter hat eine Naturkraft so wenig Inhalt, der Ausdruck erheischen will, dass sie erst gar nicht in den Modus einer synekdochischen Aussprache kommen kann: Der Naturkraft Aussprache ist eo ipso Gesamtaussprache<sup>400</sup>. Damit hat das innere

---

398 „Im *Dictionn. d. sciences naturelles*, Artikel *Animal*, heißt es: »Wenn die Thiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben).“ N, 62

399 „– Nun behält auf den *niedrigsten Stufen* der Objektivation jeder solcher Akt (Idee) auch in der Erscheinung seine ursprüngliche Einheit oder Einfachheit bei: hingegen auf den *höheren Stufen*, bedarf jeder Akt (Idee), eben weil er *inhaltsreicher* [Kursivierung, Th.L.] ist, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungsstadien in der Zeit, um darin sein Wesen zu entfalten.“ VLM, 193

400 „Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeüßerung offenbart [...]“ W I, 186f.

Wesen hier keine Möglichkeit, sich mehr oder minder offensichtlich einem Beobachter zu offenbaren, wie anders ja synekdochische Ausdrücke durch die Betonung einer bestimmten Seite des Charakters das immer mitschwingende innere Wesen verschieden deutlich perspektivieren können. Die Komplettabbildung eines intelligiblen Charakters beinhaltet gewöhnlich dessen Ausfaltung anhand aller möglichen Gelegenheiten, welche immer Gelegenheiten für ihn sein können<sup>401</sup>; sie beinhaltet normalerweise die deutliche Beleuchtung jeder Ecke und Kante eines Charakters. Die Naturkraft aber besitzt keine Ecken und Kanten – sie hat nur eine Einfachheit, die in einem einzigen Akt von Äußerung ausgedrückt wird: „[...] daher können wir sagen, daß der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligiblen theilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt [...]“<sup>402</sup>

Eine Zusammenfassung möge das bis hierhin Herausgestellte nochmals vor Augen führen: Der Charakter in der Metaphysik der Natur erscheint zunächst als doppelt dichotomisches Konzept: Es gibt hier zuerst einmal einen empirischen und einen intelligiblen Charakter. Der letztere, der intelligible Charakter, ist identifiziert mit der „Idee“ und dem „inneren Wesen“<sup>403</sup>. Ja, er ist der „unteilbare Willensakt“ außerhalb von Zeit und Raum, und mit der früheren Definition gesprochen: Er ist die *Summe der fixierten Willensbestrebungen in einer Einheit*, wobei er sich, so war zu beobachten, durch die Generierung eines „Gemeinsamen“ in der Erscheinung als seines Zeichens auf die griechische Urbedeutung von „Charakter“ als einem „Stempel“ zubewegt, der ein unverkennbares Zeichen jedem aus ihm Geoffenbarten aufdrückt. Der empirische Charakter dagegen als sein Gegenstück ist dann natürlich *die Art und Weise, wie der im einzelnen Individuum manifestierte Wille zum Leben sich in seiner Gier nach Dasein und Dableiben in Raum und Zeit konkret gebärdet*. Er steht in Verhältnis zum intelligiblen Charakter als dessen *Aussprache im Modus der Doppelung eines einzigen Inhaltes*. Das Gesetz dieser Aussprache wiederum liegt darin, dass wer *mehr zu sagen hat, auch mehr sagt*, indem mehr Inhaltsreichtum sich sowohl durch mehr und intensivere Tätigkeit, wie auch, da als Parallelaussprache konzipiert, in komplizierterer Korporisation ausdrückt. Diese beiden Erscheinensmodi: Korporisation dem Raume nach und Tätigkeit der Zeit nach, stellen die zwei möglichen Dimensionen der Entfaltung des Charakters dar. Vorgängig jeder konkreten Aussprache in Raum und Zeit ist das Moment der *Gelegenheit*, das ein jeder intelligibler Charakter benötigt, um in der Welt überhaupt zu erscheinen, zunächst als Körper im Raum und dann in weiteren Gelegenheiten als Handlungen dieses Körpers auf der Zeitachse.

Dann existiert noch als zweite, die erste kreuzende Dichotomie jene von Individual- und

---

401 Vgl. Kap. 3.3

402 VLM, 195

403 Für den kürzesten Erweis der exorbitanten Wichtigkeit des Charakterbegriffs sei an diese schon früh herausgestellte Identifizierung seiner mit dem „inneren Wesen“ erinnert, dem eigentlichen Interesse – und damit *Zentralgegenstand* – der Metaphysik der Natur.

Gattungscharakter, beide in systematischer Hinsicht sowohl als intelligibler wie auch als empirischer Charakter vorhanden<sup>404</sup>. Der „empirische Gattungscharakter“ muss definiert werden *als die starre Multiplikation des intelligiblen Gattungscharakters in die Einzelwesen*. Ja, er ist die multiplen immergleichen Einzelwesen höchst selbst, die den intelligiblen Gattungscharakter als empirischen jetzt ausfalten in Raum und Zeit – und dabei empirisch, wie Schopenhauer bemerkt, eo ipso eine „Art“ über den Multiplikationsvorgang konstituieren<sup>405</sup>. Der echte Individualcharakter dagegen, nur beim Menschen vorhanden, als *ein je pro Individuum ins Individuelle modifizierter Gattungscharakter mit stetigen, als das „Gemeine“ vorhandenen Dauerakzentuierungen nebst immer latent in ihm vorhandenem Gesamtgattungscharakter*, ist wieder natürlich ein intelligibler Charakter, der in einem empirischen und dessen gewohnten Aussprachemodi erscheint. Allein dieser intelligible Charakter des Menschen bleibt rückbezogen auf einen quasi noch „dahinterstehenden“ Gattungscharakter, dessen Modifikation er jeweils ausmacht. – Wie dies zu denken und was der Status dieses vorgeordneten intelligiblen Charakters der Menschheit sei, will Schopenhauer übrigens nicht beantworten: „Wie tief nun aber hier ihre [der Individualität, Th.L.] Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.“<sup>406</sup>

Die vielleicht interessanteste Optik bietet die gesamte obige Rekonstruktion auf ein anderes Moment der Philosophie Schopenhauers: für die in der Aussprache von etwas stets mitgedachte Bewegung von innen nach außen. Ist nämlich der Charakter durch und durch Wille, energetisches Prinzip, identisch mit dem „unteilbaren Willensakt“ sogar selbst; so wird die ubiquitäre gänzliche Durchformung des Äußeren durch das Innere, die Diktatur der deutlichen Bewegung von innen nach außen, sehr erwartbar. Sie findet sich im Konzept der Willensmetaphysik selbst bereits verankert. Man hat es ja schließlich mit einem metaphysischen Prinzip zu tun, dessen Wesen sich mit der Wendung „straight-forward“ am besten wiedergeben lässt; ein brodelndes Prinzip, das nur einen Weg kennen kann: sich (eigentlich) frei von Verschleierungstaktiken – „naiv“, wie Schopenhauer sagt<sup>407</sup> – in die Erscheinung zu setzen. Und zwar so deutlich, dass „doppelt genährt

404 Die Termini „intelligibler Gattungscharakter“ und „empirischer Gattungscharakter“ kommen bei Schopenhauer nicht vor: Wenn er „Gattungscharakter“ schreibt, so meint er immer schon die „Idee“, also das Intelligible; will er aufs Empirische abheben, so spricht er von „Spezies“ oder „Art“.

405 „Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee [oder eben wie herausgestellt: der intelligible Charakter, Th.L.] ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee.“ W II, 417

406 P II, 242

407 Vgl. zum Beispiel W I, 387

Einzig der Mensch ist das Wesen der Verhüllung (vgl. z. B. W I, 186). Schuld ist die unglückliche Paarung von Wille und Vernunft in ihm: Der Wille zum Erkennen – ursprünglich rein zur besseren Motivaufnahme und Bedürfnisbefriedigung gebildet –, der sich im Menschen manifestiert, erkennt den Willen selbst. Angefangen von Kleidung über Lüge und Selbstbelügen (vgl. bes. P II, 617) bis hin zu manifester Täuschung im Handeln besteht sein eigentliches Problem darin, dass er sich im Stillen schämt, Wille zu sein, was Schopenhauer bei Anlass des Besprechens von Zeugungsakten besonders deutlich hervorhebt (vgl. z. B. W II, 654). Auch hier wieder kann

hält besser“ in der Parallelkonstruktion von Aussprache sein Wahlspruch wird.

So handelt es sich hier insgesamt um eine systematische Darstellung dessen, wie Schopenhauer denkt, dass der Charakter sich in der Natur ausfaltet; oder doch nur – ausfalten wollte?

*„Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen.“*<sup>408</sup>

Zuletzt muss nun der Topos eines „Aussprachefilters“ installiert werden. Man denke sich einen Kampf der Ideen oder intelligiblen Charaktere, die wesensbedingt sich alle offenbaren wollen, um die Materie und ihr Ausspracherecht: Da gibt es ebenso verzweifelten wie empörten Widerstand von Ideen, die einen Teil der Materie bereits besetzen und die nun unterjocht werden sollen unter der Herrschaft einer höheren Idee, die in die Welt kam, als sich Gelegenheit für sie ergab. Und es sorgt Widerstand, selbst wenn er die Besetzung unter Aufbietung all seiner Kräfte nicht verhindern kann, zumindest dafür, dass der Besatzer es ungleich schwerer hat; was auch Schopenhauer meint: Niemals kann sich die Idee so aussprechen, wie sie es will<sup>409</sup>. Und zwar dies weder im Räumlichen, in der Korporisation, noch – wenn man die Sache recht überdenkt – im Zeitlichen, als Tätigkeit: sei es nämlich in Form von einer Widerspenstigkeit der mit einer Idee schon belegten Materie, die eine höhere, sie zu unterjochen sich anschickende Idee davon abhält, sich voll auszusprechen; oder sei es in Form von einem unterdrückten Willensakt, der nicht in Tätigkeit gelangen kann, weil er umständehalber äußerlich gehindert wird<sup>410</sup>. Das Faultier mit für seine Art wenig signifikant

---

man mit etwas Mühe eine interessante Strukturparallele erkennen: Was für den Körper die Kleidung, ist für die Tat die Verstellung und die Lüge. Beide Dimensionen der Aussprache des Charakters werden so beim Menschen mit einer je angepassten Verschleierungstaktik bedacht, die sich in ihrem Endzweck treffen: Dasjenige, was von innen nach außen will, soll verdeckt, verschleiert werden. – Nicht gesagt werden muss, dass worüber ein Schleier liegt, unter diesem aufs Schönste sein Unwesen weiter treibt.

408 W I, 174

409 „Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivierung, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen.“ W I, 173

410 Neben der Gefangenschaft ist besonders bei der Gattung des Menschen noch an die Unterdrückung einer Handlung durch handfeste Gegenmotive als Möglichkeit von nicht-adäquater Aussprache eines Charakters zu denken: „Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat, oder sogar vielleicht auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben *gehemmt* [Kursivierung, Th.L.].“ W I, 436f.

Aber man muss nicht gleich an „echte“ Unterdrückungen der Offenbarung auf der Zeitschiene denken: Selbst kleinere Störungen im Ausdruck sind hinderlich; und verhindern dasjenige, was entsteht, wenn der Wille in der Handlung sich rein ausspricht: die Grazie. „[...] [S]o kann auch die zeitliche Objektivierung des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektiviert, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; – oder auch dies Alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche.“ W I, 264

Was dagegen entsteht, wenn der Wille in der Korporisation sich rein ausspricht, wird noch kurz im Haupttext verfolgt werden.

ausgebildeten Krallen, das Faultier in Gefangenschaft oder in Bedrohung; beide zeigen weit weniger, als intendiert war. Es nimmt der vorgestellten Konzeption immerhin nichts: Zu bedenken bleibt nur, dass die Kompilation desselben Inhalts in die zwei Dimensionen des Ausdrucks eine nachfolgend unvollkommene sein kann. Die Kompilation übersetzt Inhalt in ein Medium: Wie so oft ist es auch hier dem Medium geschuldet, wenn Inhalt unvollkommen erscheint. Tätigkeit kann eben unterdrückt, Materie eben besetzt und in Schopenhauers Konzeption sehr wehrhaft besetzt sein. Wichtig bleibt: Die Ausfaltung des intelligiblen Charakters in zwei Dimensionen ist beide Male lediglich unterdrückt, er *will* identische Inhalte umperspektivierend darstellen, *will* sich ausdrücken; schafft es aber dann oftmals doch nicht<sup>411</sup>.

Vor den wirklichen Ausdruck des intelligiblen Charakters im empirischen Charakter kommt als ein Filter seiner Offenbarung und als ein weiteres der Darstellung noch hinzuzufügendes Element *erstens* die Möglichkeit von *Unterdrückung*; das klarste Scheitern des reinen Ausdrucks.

Und es ist nicht allein diese Unterdrückung der Äußerung in Korporisation und Tätigkeit, sondern – *zweitens* – auch die Möglichkeit von Fehläußerungen allgemein, die mit dem Eintritt der Erkenntnis als deren mephistophelischer Begleiter mit in die Welt kam<sup>412</sup>. Es ist die Möglichkeit von Täuschung, schon dem Erkennen des Tieres als möglicher Makel anhaftend, und von Irrtum, einer zweifelhaften Auszeichnung der menschlichen Vernunft allein. In beiden Fällen äußert sich der Charakter fehl: Eine bestimmte Tätigkeit wird vollzogen, nicht weil die spezifische Gelegenheit zu ihr für diesen Charakter vorhanden war, sondern weil ihre Gelegenheit vorhanden *schien*. Die fehlerhafte Auffassung der Motive zeitigte eine Aussprache des Charakters, die bei rechter

---

411 Dass die Ausdrucksweisen im Körperlichen und im Tätlichen verschiedene Inhalte zu vermitteln scheinen, kann mithin ebenfalls durch die Schieflage in einer Ausdrucksdimension bedingt sein: Das gefangene Faultier mit idealem Körperbau drückt in seiner Tätigkeit viel weniger aus als in seiner körperlichen Erscheinung. So gesellt sich zum erwähnten Defizit der menschlichen Erkenntnis (vgl. Kap 3.3.2), die dieselben Ausdrücke für verschiedene halten kann, noch der obige Aussprachedämpfer, der die Parallelaussprache desselben Inhaltes ebenfalls verwässert.

412 Wie Schopenhauer selbst zu dem Thema mitteilt, „[t]rat nun schon mit der bloß anschauenden Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuschung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißlosen Treiben des Willens aufgehoben wurde [...] so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen [...] fast ganz verloren: [...]. [D]er Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert [...]. Denn, wenn gleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat [...]; so kann doch der Irrthum die Aeüßerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben: so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist [...]“ W I, 180f.

Der Topos des „Irrtums“ wird als Thema der Ethik in Kap. 5.4 wieder aufgenommen werden. Hier bleibt er, als der Metaphysik der Natur zugehörig, einer der Gründe für das Scheitern der natürlichen Aussprachebewegung. „– Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die schon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrschte Materie sich widersetzt und selten die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. schön, hervorgehen läßt; so findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen sich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm selten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entsprechend ausfällt [...]“ W I, 350

Aufnahme ihrer nicht zustande gekommen wäre. Anders ausgedrückt: Der Charakter wird verleitet, eine Aussprache zu tätigen, die für den Beobachter sein Wesen auf der zeitlichen Schiene nicht offenbart, sondern gegenteilig verschleiert; er wird verleitet, etwas darzustellen, das im Modus adäquater Motivauffassung unter den vorliegenden Umständen gar nicht durch Tätigkeit beleuchtet und aktualisiert worden wäre. Man wundert sich mit Schopenhauer<sup>413</sup> über den Geizkragen, der plötzlich Almosen gibt; eine Handlung, die man bei diesem Charakter doch auszuschließen geneigt wäre. Was der Beobachter nämlich nicht weiß: Der Geizhals hat einen Privatkontext seiner Motivation. Ihm sind Scheinmotive vor Augen, die seinen Charakter ansprechen, im objektiven Handlungskontext, wie ihn der ungetäuschte Beobachter vor Augen hat, aber natürlich nicht vorliegen. – In einem Satz ausgedrückt handelt es sich um eine jähe inhaltliche Deplacierung von Tätigkeit. Geht nämlich beim irrenden Almosenspende der Glaube an das Dogma der Wiedererstattung verloren, und die richtige Erkenntnis setzt ein, so gilt für die bis dato habituell getätigte Handlung nunmehr: „[S]ie war kein Zug meines Charakters, sondern meines Irrthums.“<sup>414</sup> Wenn man so will, ist oben vom „Wollen“ des intelligiblen Charakters, jenes unabänderlichen Willensaktes, gesprochen worden, ohne Ansehen dessen, was er in der Welt wirklich und tatsächlich erreichen wird, wenn er als empirischer Charakter in Erscheinung tritt. Die bisherige Darstellung war die einer *idealen* Aussprache des Charakters in Materie und Tätigkeit. – Für die *Erkenntnis* des Charakters ist allerdings das soeben Herausgestellte lediglich die eine Seite der Schwierigkeiten; die sozusagen „objektive“. Addieren muss man auf der anderen Seite das immer wieder am Rand gefallene Wort von der Erkenntnisschwäche des Beobachtenden, der den Ausdruck des intelligiblen Charakters auch einmal durchaus übersehen kann, so dass die am Ende resultierende Schwierigkeit der Erkenntnis des Charakters als Komplementarität hervortritt: Der Charakter kann sich noch so sauber und direkt in einer Handlung oder einem Körper aussprechen, wenn das beobachtende Individuum mit suboptimaler Erkenntniskraft ausgestattet ist. Und das Individuum kann noch so gut erkennen, wenn der Charakter für seine deutliche Manifestation ungenügende Gelegenheiten findet: nur sehr widerspenstige Materie zur Verfügung hat oder sich nur über bis zur Nichtssagendheit deformierte Handlungen offenbaren darf.

Mit dieser Einsicht in die tatsächliche Aussprache des Charakters in der Welt, die Tücken, die auf einen erscheinenden Charakter und seine Erkenntnis warten, wird die Betrachtung des Charakters in der Natur beendet und die „*Metaphysik der Natur*“ vorerst hinter sich gelassen. Es geht nun an die „*Metaphysik des Schönen*“, zu welcher die folgende Überlegung einen Übergang bereitstellt: Was wäre das Ergebnis dessen, dass der Gattungscharakter des Faultieres sich einmal ganz ohne

---

413 Vgl. WI, 181

414 VLE, 91

Rücksicht auf zu unterdrückende Ideen und die ihnen zugehörige Materie offenbaren kann? Die Antwort ist: höchste Schönheit. Diese ist das Ergebnis einer ungehinderten Aussprache des intelligiblen Charakters beziehungsweise der Idee im Raume<sup>415</sup> – und man bekäme: Ein überaus schönes Faultier!

## 4. Über den Charakter in der Kunst

*„In der Regel gehe ich natürlich spazieren, allein oder in Gesellschaft; wenn das Wetter dies nicht erlaubt, was jedoch nur in den ersten zwei Tagen zuweilen der Fall war, schreibe ich Briefe und leihe dem Philosophen Schopenhauer mein Ohr, der im Ganzen verrückt ist, wie die meisten seiner Kollegen, im Einzelnen aber höchst genial. Andere Bücher habe ich leider nicht bei mir.“*<sup>416</sup>

Hebbel

### 4.1 Die produktive Seite I: Künstlerisches Interesse

Schönheit: Das Thema der „*Metaphysik des Schönen*“; unverkennbar verraten bereits durch die Bezeichnung dieses Bereichs, in dem der Wille erscheint. Die zweite Partialmetaphysik wartet auf mit der Frage nach ihrem Wesen: Was ist Schönheit<sup>417</sup>? Sie tut dies mit Perspektive auf den Künstler und sein Gegenstück, den Kenner, da diese diejenigen Subjekte sind, die die Empfindung und den Genuss des Schönen haben; und dann mit Blick auf das Objekt, welches diese Empfindung hervorbringt, womit das Kunstwerk im selben Atemzug wie das Naturschöne ihr

---

415 „Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.“ WI, 174

416 Hebbel (1967), 833

417 „Metaphysik des Schönen aber untersucht das innre Wesen der Schönheit, sowohl in Hinsicht auf das Subjekt, welches die Empfindung des Schönen hat, als im Objekt, welches sie veranlaßt. Hier werden wir demnach untersuchen, was das Schöne an sich sei, d. h. was in uns vorgeht, wenn uns das Schöne rührt und erfreut: und da ferner dieses hervorzubringen die Wirkung ist, welche die Künste beabsichtigen; so werden wir untersuchen, welches das gemeinsame Ziel aller Künste, der Zweck der Kunst überhaupt sei [...]“ VLS, 37



Interessengegenstand geworden ist<sup>418</sup>. Abgegangen wird im Verlauf dieses Abschnitts über Charakter, Kunst und Schönes den genannten Interessen dieser Regionalmetaphysik entsprechend zunächst der Inhalt (4.1) und die spezifische Form (4.2) der künstlerischen Erkenntnis. Daraufhin steht die Funktion des vom Künstler geschaffenen Kunstwerkes (4.3) sowie die Stellung des Rezipienten dieser Produktion (4.4) im Mittelpunkt. Mit dem anhand des Charakterbegriffs extrahierten Begriff des „Schönen“ und dessen Besonderheiten, die Erstaunliches über den „*Zweck der Kunst*“<sup>419</sup> offenbaren, geht es weiter zu einer in die *Ethik* überleitenden Kurzzusammenfassung der Ergebnisse (4.5).

Kurzum und direkter Einstieg ins Thema: Der geniale Künstler verhält sich unfair<sup>420</sup> – vom unbegabten Normalerkennenden aus gesehen. Wenn das Sprichwort gilt, dass der Gegenüber in allen Angelegenheiten ebenfalls nur mit Wasser kocht, so gilt dies vom Künstler, womit hier immer der geniale Künstler, das „Genie“ der Romantik gemeint ist<sup>421</sup>, gerade nicht – zumindest was seine Erkenntnisweise angeht. Mühsam *konstruiert* sich der Normalsterbliche die Gesinnung aus den Handlungen des Mitmenschen, das „Gemeinsame“ aus allen Tätigkeiten des Tieres – immer vorläufig, immer die Widerrufsoption des Kurzsichtigen inbegriffen. Man sah dies im vorigen Abschnitt am Biologen und seinem Faultier. Als Menschenbeobachter sieht man normalerweise tausend Handlungen eines Menschen und hie und da dämmert es höchstens, dass bei ihm einmal mehr eine – um im Vorstellungskreis des überzeugten Pessimisten zu verbleiben – miserable Gesinnung vorherrschen könnte.

Der Schopenhauer'sche Künstler kann da wesentlich anders vorgehen: Ebenfalls er sieht die Handlungen und den Körper eines Menschen. Doch er hat den besonderen „Blick“, er sieht das Wesentliche, den Charakter, irgendwie sofort heraus. – Er *sieht* den in allen Tätigkeiten mitschwingenden intelligiblen Charakter: „*Das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall,*

418 „Weil es also für das Schöne selbst keinen Unterschied macht, ob die Erkenntnis desselben und das sie begleitende Wohlgefallen unmittelbar aus der Natur geschöpft oder durch ein Kunstwerk vermittelt wird, so werden wir die Betrachtung des Schönen in der Natur und in der Kunst nicht trennen, sondern beide zugleich vornehmen.“ VLS, 89

419 VLS, 37

420 Mag dieser Ausdruck merkwürdig erscheinen; Schopenhauer ist noch wesentlich eindringlicher, was die Betonung der Andersheit des genialen Künstlers angeht: „Das Genie hingegen ist, wie ich auch bei der Erörterung desselben angegeben habe, im Grunde ein *monstrum per excessum*, wie, umgekehrt, der leidenschaftliche, heftige Mensch, ohne Verstand, der hirnlose Wütherich, ein *monstrum per defectum* ist.“ P II, 616

421 Zu Schopenhauers Künstlerkonzept des genialischen Künstlers, abgegrenzt vom „Philister“ und damit stehend inmitten der romantischen Tradition eines Tieck, später in dieser Abgrenzung abgelöst vom „Pöbel“ und der „Fabrikwaare der Natur“ vgl. Hübscher (1987), 90ff. und Hübscher (1973); zur Gesamtverortung der Schopenhauer'schen Kunstphilosophie vgl. Schmidt (1985), 467ff.; Jung (1987).

Auch wird hier nur vom Künstler als Ideal gesprochen: genial par Excellence. Denn selbst im Casus des Schopenhauer'schen „Genialen“ gibt es noch Abstufungen, wie weit sein Blick denn wirklich in die Tiefe reicht. – Auch wenn der Gedanke, dass jemand „ein bisschen genial“ sein kann, vielleicht etwas seltsam daherkommt: „Nur in Werken, die ihre Entstehung Künstlern von höchstgradiger Genialität verdanken, kommen die Ideen zum Ausdruck, die Schopenhauer durch besonderen »Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit ausgezeichnet« sieht.“ Neymeyr (1996), 321

ist in jeder Gegenwart ganz enthalten, und bedarf daher, um ganz und erschöpfend aufgefaßt zu werden, nur der Tiefe der Erkenntniß“<sup>422</sup> – „Daß er [der Künstler, Th.L.] diese Augen [mit dem tiefen Blick, Th.L.] hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene [...]“<sup>423</sup> Und mehr noch: Der Künstler erkennt nicht nur sogleich den intelligiblen Charakter eines Menschen<sup>424</sup>, sondern ihm gilt dieser Charakter für tausende. Er sieht den intelligiblen Charakter eines Menschen, insofern er als individuelle Idee zugleich eine bestimmte Seite der Idee der Menschheit, des intelligiblen Gattungscharakters, der „Möglichkeiten des Menschseins überhaupt“ verwirklicht<sup>425</sup>. Diese bestimmte Seite der Idee der Menschheit wird von anderen Charakteren ebenso verwirklicht – mit leichter Variation natürlich, schließlich ist der menschliche Charakter streng individuell: wie der eine es bloß auf Tücke statt auf die Ruchlosigkeit eines anderen gebracht hat. Alle diese Variationen bleiben aber für den Künstler die deutliche Perspektivierung einer bestimmten, mehr oder minder gewichtigen Seite der Idee der Menschheit, eine penetrante Dauerakzentuierung einer Möglichkeit des Menschseins überhaupt. Wieder versteht man Schopenhauer etwas besser, wenn er wie schon öfters behauptet: „Er [der die Ideen Erkennende und lange in der Welt gewesene, Th.L.] wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer die selben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist der selbe [...]“<sup>426</sup>

Der Künstler sieht also statt unzähliger Individuen, die alle in allem stark verschieden scheinen, Manifestationen einer Perspektivierung des Gattungscharakters beziehungsweise, wie es im folgenden Zitat heißt: einer Perspektivierung der „Idee der Menschheit“ überhaupt: „Daher muß der [menschliche, Th.L.] Karakter, obschon er als solcher individuell ist, dennoch idealisch

422 HN III, 602

423 W I, 230

424 Dass es der intelligible Charakter ist, den der in einer „künstlerischen“ Welterfassung Begriffene direkt erschaut, führt auch Gödde (2005), 30 an: „Um sich dem intelligiblen Charakter erkenntnismäßig annähern zu können, muß der Erkennende, wie dargelegt, von der Erfahrung im eigenen Inneren, am eigenen Leibe ausgehen [um nämlich das innere Wesen eines Dinges, das ja immer Wille ist, überhaupt fassen zu können; ansonsten bliebe der angeschaute Gegenstand dem Betrachtenden in all seiner Objektivität trotzdem »stumm«. – Vgl. auch W II, 417, Th.L.]. Und weiterhin muß er eine Veränderung in sich selbst vollziehen, durch die er zumindest für kurze Zeit zum »reinen willenlosen Subjekt der Erkenntnis« wird [welch letztes eben die Benennung für den Zustand einer »künstlerischen« Welterfassung ist, Th.L.].“

Angemerkt sei, dass Gödde hier ausschließlich den Weg eines in künstlerischer Erkenntnisweise sich Befindenden zur Erkenntnis des intelligiblen Charakters anzeigt. Da dies bekanntermaßen nicht allen Menschen gelingt, bleibt dem „Rest“ nur die vorhin gezeigte Konstruktion des Intelligiblen in stetiger Vorläufigkeit.

425 „Die Historienmalerei hat nun [...] noch den Charakter zum Hauptgegenstand, worunter überhaupt zu verstehen ist die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit [Kursivierung, Th.L.], eigenthümliche Bedeutsamkeit hat [...]“ W I, 271

„[...] und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt.“ W I, 266

426 W I, 215f.

aufgefaßt [...] werden, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt, zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt [...]“<sup>427</sup> – Der Künstler erfasst so die Gattungsperspektivierung zunächst in einem Menschen und erkennt sie dann in vielen weiteren Personen wieder; eine nicht allzu kleine Bestätigung, tatsächlich etwas wahrhaft Wesentliches am Menschen aufgedeckt zu haben: Derselbe „Geist der Begebenheiten“<sup>428</sup> – wie das größtmögliche metaphysische Disappointment lautet – kann dem Künstler Verifikation seiner Erkenntnis werden.

Die Erkenntnis des Tiercharakters verläuft ganz analog: Erinnert sei nur daran, dass jedes Einzelwesen einer Tierart den Gattungscharakter wörtlich perspektiviert, da er eins zu eins in jedem Tier vorhanden ist. Das Tier besitzt nur diesen Gattungscharakter. Der Künstler erfasst am einzelnen Tier nicht eine Seite der Idee seiner Gattung, eine pars pro toto nur, sondern gleich die ganze Idee. Im Gesamt genommen ist übrigens dieser besonders hervorstechende Unterschied zwischen Tier- und Menschencharakter nur eine Variante des berühmten Aussprachegesetzes „Wer mehr zu sagen hat, sagt mehr“. Der menschliche intelligible Gattungscharakter, die Idee des Menschen, ist insgesamt so überaus inhaltsreich<sup>429</sup>, dass ihre tatsächliche Aussprache im Modus von Synekdoche erfolgen muss: Ein einziges menschliches Individuum, seinem ohnehin schon komplexen individuellen Charakter zum Trotz, könnte nie alle Seiten seines Gattungscharakters deutlich beleuchten. Nur die Vielzahl von Menschen garantiert eine Aussprache aller Seiten der Gattungsidee. Dies ist letztlich der Grund, warum der Mensch keinen empirischen Gattungscharakter wie das Tier – also die wörtliche Multiplikation des intelligiblen Gattungscharakters ins Einzelwesen – besitzt, sondern vordergründig nur jeweilig spezifische Synekdochai des Charakters seiner Gattung.

Der Mensch gibt daher eine überaus komplizierte Figuration: Er besitzt einen intelligiblen Individualcharakter als synekdochischer Ausdruck eines noch „dahinter“ stehenden intelligiblen

---

427 VLS, 157

428 W I, 216

429 Der Inhaltsreichtum zeigt sich in folgendem Zitat besonders schön, wenn man bedenkt, dass vom Hintergrund des Aussprachegesetzes aus das Vielsagendste ganz zwangsläufig auch das Inhaltsreichste sein muss: „[...] [T]heils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sey. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst.“ W I, 248

Dies unterstreicht das im letzten Abschnitt, der *Metaphysik der Natur*, Gezeigte: Der individuelle Charakter des Menschen war ja selbst schon so inhaltsreich, dass viele Handlungen und komplexe Korporisation seine Aussprache signierten. Es ergibt sich also doppelte Komplexität einmal im komplexen Individualcharakter selbst; andermal in der Existenz von Individualcharakter überhaupt: Wer verschiedene Seiten seiner in verschiedenen Medien – den Individuen – parallel ausdrückt, muss überaus inhaltsreich sein. Anders gesagt bedeutet die faktische Existenz des wahrhaft individuellen, selbst schon überaus komplexen Charakters auch die denkbar höchste Komplexität des Aussprachekonzeptes, so dass alle Register der Offenbarung von Inhaltsreichtum gezogen sind. – Nur konsequent eigentlich, wenn man bedenkt, dass die Stufenleiter der Dinge mit dem Menschen nach oben hin endet.

Gattungscharakters. Der Individualcharakter erscheint natürlich wiederum in gewohnten Ausdrucksweisen als empirischer Charakter, während der empirische Charakter zuletzt dann *zugleich mit seinem individuellen intelligiblen Charakter den Gattungscharakter der Menschheit auf bestimmte Weise beleuchtet*. Diese Verhältnisse verlangen für einen Augenblick nach Aufmerksamkeit. Rein strukturell wird diese regelrechte Verwinklung zu einer doppelt geschachtelten Synekdoche: Zunächst ist ein Teil des Gattungscharakters im intelligiblen Individualcharakter gegenwärtig – das ist das Ergebnis der obigen Rekonstruktionen. Währenddessen bleibt, wie man in der *Metaphysik der Natur* sah, der intelligible Individualcharakter in seiner als „paradox“ bezeichneten Anwesenheit sowohl synekdochisch wie auch wörtlich in seinen Ausfaltungen als empirischer Charakter zugegen. – Um das Maß an Komplexität aber voll zu machen, muss auf die herausgestellte Charakteristik des Wunsches verwiesen werden<sup>430</sup>: Dieser war nichts anderes als ein sich-Regen der inaktualisierten Gattungseigenschaften, der „Möglichkeiten des Menschseins überhaupt“ in einem Individuum. So ist auch hier, im Individualcharakter des Menschen, die komplette Gattung, wenngleich als latente Eigenschaften, wörtlich zugegen neben ihren jeweiligen pars-pro-toto-artigen Aktualisierungen. Die paradoxe Anwesenheit erscheint als ein Muster im Denken des Autors, indem man ihr zunächst beim Verhältnis von empirischem und intelligiblem Charakter begegnete (in jeder synekdochischen Exposition von Tätigkeit schwingt zugleich der gesamte intelligible Charakter mit), nun sie aber ein zweites Mal im Verhältnis von intelligiblem Individual- und Gattungscharakter aufdeckt (in jedem menschlichen Individuum ist neben ihrer bestimmten synekdochischen Perspektivierungen die Gattung mit all ihren Möglichkeiten latent vorhanden). Jedoch gilt eine entscheidende Einschränkung: Die zweite paradoxe Anwesenheit des Gattungscharakters im Individualcharakter hat im Gegensatz zur ersten *nur* statt im Bereich des Menschen. Sofort einsichtig ist dies insofern, als zwischen Individual- und Gattungscharakter auf subanthropinen Ebenen – erster ist dort ja nur die langweilige Multiplikation des zweiten – gar kein synekdochisches Verhältnis besteht; womit alle Anwesenheit eo ipso obsolet ist. Bei den Tiergattungen, die für den Augenblick paradigmatisch für alles unterhalb des Menschen stehen sollen, gibt es nur die Daueraktualisierung aller Gattungseigenschaften, starre und beständige Wirklichkeiten statt Möglichkeiten des Tierseins. Im Blickfeld sollte daher bleiben, dass der Künstler sich für den menschlichen Individualcharakter nur insofern interessiert, als er ihm die Gelegenheit bietet, eine Perspektivierung am Gattungscharakter wahrzunehmen. Dies erlauben ihm jedoch nur die je stark aktualisierten Eigenschaften, denn Inaktualisiertes verbleibt auf der Ebene des Wunsches, für einen jeden Beobachter ungesehen, ungehört, mehr noch: unsichtbar und unhörbar – wodurch es auch dem Künstler, der bei der

---

430 Vgl. Kap. 3.2

Beobachtung ansetzt, zu keinem Nutzen gereicht. Und hier kann man bereits im Vorgriff festhalten: *Die Metaphysik des Schönen interessiert sich hauptsächlich für den Gattungscharakter*<sup>431</sup>. Den menschlich-individuellen hat sie nur insofern indirekt zu ihrem Gegenstand, als dieser ein Licht werfen kann auf eben jenen Gattungscharakter, der sich synekdochisch in vielen individuellen Charakteren darstellen muss, jeder von ihnen eine Seite an ihm deutlich beleuchtend.

Man muss weiterfragen: Was ist es eigentlich genau, das der Künstler im konkreten Einzelding sieht? Nun, es ist der „*eigentliche Charakter des Dinges*“, seine „*Idee*“: „*Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst* [meint: das Wesen des einen Willens, Th.L.] [...]; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der *eigentliche Charakter des Dinges*, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht [...]

“<sup>432</sup> – Was man aber auch schon vorher ahnte, indem gewiss nicht zu erwarten stand, dass die Identifikation von „*Idee*“, „*innerem Wesen*“ und „*intelligiblem Charakter*“<sup>433</sup> plötzlich von einem Teil des Werkes zum anderen aufgelöst wird<sup>434</sup>. Damit ist also gesagt: Der Künstler erkennt die Idee, das innere Wesen des einzelnen Dinges, den vollständigen Ausdruck, den intelligiblen Charakter. Was sich aber hinter dieser besonderen Erkenntnis verbirgt, wird erst an einer Passage aus dem Nachlass klarer, die ebenfalls indirekten Rekurs auf das „*Gemeinsame in einer Reihe*“<sup>435</sup> und das Wesen, das „*in jeder Gegenwart*“<sup>436</sup> enthalten ist, nimmt: „*Die Zeit ist bloß die vertheilte und zerstückelte Ansicht, die ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit sind und folglich ewig sind: [...]. Wir sehen die Entwicklung von Knospe, Blume und Frucht und erstaunen über die treibende Kraft, welche nicht ermüdet, diese Reihe steht von vorne zu beginnen. Aber dieses Erstaunen würde wegfallen, wenn wir erkannten, daß, was wir bei dem allen vor uns haben, die unbewegliche und unveränderliche Idee ist, welche als ein Ganzes (man möchte sagen als eine Indifferenz) von Knospe, Blüthe und Frucht, wir nicht zu fassen*

431 Die Kunst interessiert sich in Spiegelung eben nicht für den individuellen Charakter, insofern er nur und ausschließlich individuell ist: „Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben [...] noch den Charakter des Individuums [...] zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist.“ W I, 265 – Dazu weiter unten mehr.

432 W II, 416

433 Dieser wird im vorangegangenen Zitat zwar der „*eigentliche Charakter*“ genannt, entspricht als „vollständiger Ausdruck“ konzeptuell jedoch voll dem intelligiblen Charakter.

434 Ganz im Gegenteil heißt es an anderer Stelle auch noch: „Daher, wenn wir das wahre, innre Wesen der Dinge, die aus ihnen sprechende Idee auffassen sollen [...]“ VLS, 87 – Woraus hervorgeht, dass, nimmt man die Identifikation von Idee und Charakter im vorigen Zitat dazu, man wieder das Trio wortwörtlich identifiziert findet. Den „unteilbaren Willensakt“ findet man indessen hier nicht, galt er doch als deutlichstes Zeichen der Energetik des Willens. Doch man findet im vorangegangenen Zitat des Haupttextes dafür den „Ausdruck“ – ein Begriff mit ebenfalls deutlich energetischen Konnotationen.

435 HN I, 245

436 HN III, 602

vermögen; daher die Idee sich in unserm Intellekt zerlegt: [...] Das Gesagte gilt von jeder empirischen Auffassung, auch von der des eigenen Selbst und Charakters.“<sup>437</sup> Der Künstler steht daher in einem *anderen Modus von Erkenntnis*. Er befindet sich im Modus der „künstlerischen“ Erkenntnis, die mit der entgegengesetzten just genannten „*empirischen Auffassung*“ nichts gemein hat: In Raum, Zeit und Kausalität erkennt ja doch nur der, der Sklave seines objektsuchenden Willens ist<sup>438</sup>.

Aber es gab bereits eine Einschränkung dahingehend, was den derartig erkennenden Künstler *interessiert*, und sein Interesse galt dem entdeckten individuellen Charakter nur insofern, als letzterer eine Seite seines Gattungscharakters klar perspektiviert. Bei der Tierbetrachtung wird der Künstler damit kein Problem haben: In jedem Tier steckt der ganze Gattungscharakter, also gleich alles, was innerhalb seines Interesses liegt. – Jedoch wird dann im Menschen etwas sein, das weniger interessiert? In der Tat: Es ist das Individuelle, insofern es als etwas „[...] *dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehen ist* [...]“<sup>439</sup>. Es ist das Individuelle, insofern es gerade dasjenige ist, was nicht eine deutliche Perspektive auf den Gattungscharakter zu werfen vermag, indem es, so müsste man vermuten, *weniger klar* akzentuierte<sup>440</sup> Möglichkeiten des Menschseins überhaupt ausmacht, eine unscharfe Idiosynkrasie bedeutet. Es wird wohl nicht deutlich genug betont sein, um klar differenziert herauszustehen; jedenfalls gemessen an den in jedem Individuum stark akzentuierten Möglichkeiten des Menschseins, die der Künstler als eine Seite des Gattungscharakters klar herausgesehen hat. Der Künstler nämlich fasst den Charakter „*idealisch*“<sup>441</sup> auf, das heißt, er blendet störendes weniger Aussagekräftiges, obgleich er doch *alles* Akzentuiertes zunächst erfasst<sup>442</sup>, einfach aus. Er achtet, wie bereits oben herausgestellt, nur jetzt ganz streng genommen: auf den intelligiblen Charakter eines Menschen, *insofern* er als individuelle

---

437 HN III, 518

438 Zu den verschiedenen Modi der Erkenntnis vgl. W II, 415f.: „Wie also daselbst, §.33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt ein; beim thierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Gränzen. Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische.“

439 W I, 265

440 Wenngleich dies *nicht* die sich nur im Wunsche äußernden, die für den Beobachter im höchsten Sinne unsichtbaren, die wahrhaft *inakzentuierten* Möglichkeiten des Menschseins überhaupt bedeutet. – Der Wunsch besteht ja wie in Kap. 3.2 herausgestellt gerade darin, dass er nie in die Tat umgesetzt werden wird; dass er nie zur Äußerung und Sichtbarwerdung gelangt.

441 „Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden [...]“ W I, 265

442 Dies ist nur logische Folge des vorangegangenen Zitats W I, 265: Wozu diese Vorschrift, wenn der Künstler sowieso nichts anderes als nur das Bedeutsamste wahrnehme?

Idee zugleich eine bestimmte Seite der *Idee der Menschheit*, des *Gattungscharakters*, der *Möglichkeiten des Menschseins überhaupt*, aussagekräftig verwirklicht. Und damit sieht der Künstler: das Schöne. Denn das Schöne ist der reine Ausdruck der Idee<sup>443</sup>.

Nun würde man aber sagen können: „Gut, aber das menschliche Individuum ist ja Ausdruck einer individuellen Idee; also demnach doch immer und in allem schön?“ – So muss man eine Präzisierung geben: Das menschliche Individuum ist eben nur schön, insofern es seine *Gattung* repräsentiert, insofern es den *Gattungscharakter* deutlich beleuchtet, insofern es etwas *Allgemeines* erhellt: „Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter [...] bei [...]“<sup>444</sup>. Bis hierhin, bis zum Menschen hinauf, ist das Einzelwesen im Sinne der Darstellung des Allgemeinen immer „schön“, da es ja ganz die Multiplikation seines Gattungscharakters, ganz die Idee seiner Art ist. Der Mensch stellt dagegen eine eigene Idee dar, einen individuellen Charakter, der seine Gattungsidee perspektiviert; niemals also kongruent ist mit seinem gesamten Gattungscharakter<sup>445</sup>. – Man darf nicht vergessen, was

443 Kurz und knapp heißt es: „Schönheit überhaupt aber ist die unzertrennliche Eigenschaft [...] der erkennbar gewordenen Idee: oder schön ist alles worin eine Idee erkannt wird; denn schönseyn heißt eben, eine Idee deutlich aussprechen.“ HN III, 61

Genau genommen ist Schönheit erst einmal die deutliche Darstellung einer Idee im Raume. Stellt sie sich in Handlung, also in der Zeit, rein dar, heißt sie das „Graziöse“. „Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivierende Bewegung und Stellung.“ W I, 264 – Zu bemerken bleibt, dass beide Attribute: Schönheit und Grazie, durchaus am intelligiblen Gattungscharakter und dessen reinen Objektivationen haften. Sie sind beide – und darin treffen sie sich – Folgen des ungehinderten Ausspruchs eines Gattungscharakters, der Idee einer Art, in den beiden Dimensionen seiner Ausfaltung.

Völlig darüber im Klaren muss man sich allerdings darüber sein, dass das Konzept und die Begrifflichkeit des Schönen sich bei Schopenhauer vielgestaltig gibt: Pothast (1982) filtert einige dieser divergenten Bestimmungen, indem er herausliest: „[1., Th.L.] Schön ist zunächst [...] das a priori Erkannte, die Idee. Schön in verwandtem Sinn ist deren Antizipation oder das, was der Natur »ergänzend entgegenkommt«, das Ideal. Schön ist, gleichfalls in verwandtem Sinn, das gelungene Kunstprodukt. Was diesen Gebrauchsweisen von »schön« zugrunde liegt, ist die Vorstellung größtmöglicher Ähnlichkeit mit der Idee [...]. [2., Th.L.] Der Zustand, in dem das Subjekt seiner selbst und der Welt nicht mehr bewußt ist und nichts mehr stattfindet als willenslose Anschauung der Idee, tritt bei einigen Gegenständen leichter, bei anderen weniger leicht ein. [...] Diese [ersteren, Th.L.] Gegenstände machen die Personen *objektiv* und heißen deshalb *schön*. [...] [Und 3., Th.L.] Der jetzt [im dritten Schritt schließlich, Th.L.] erreichte Begriff der Schönheit ist also: Objekt der ästhetischen Betrachtung sein können. Und er gilt für jeden Teil der dinglichen Welt, denn jeder Teil ist Objektivation des Dinges an sich, und jedem korrespondiert auch eine Idee [...]. Jedes Objekt kann zum Gegenstand der Kunst, und jedes Objekt kann auch selber Kunstwerk werden.“ Pothast (1982), 81ff.

Demzufolge hat auch die in Kap. 4.5 zu gebende Beleuchtung des Schönheitsbegriffes nichts zu tun mit Kategorie [2] und [3] bei Pothast. Sie versucht aber in [1] eine pros-hen-Struktur zu installieren, die – anders als bei Pothast – nicht darauf hinausläuft, dass Ideen selbst *schön* sind, sondern dass Ideen unerbittlich *wahr und klar* sind: Ihre „Schönheit“ ist nur die Kehrseite ihrer Entlarvungsleistung.

444 W I, 260

445 „Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei [...]“ W I, 260

Schopenhauer bezüglich des Erkennens des Genies überhaupt sagt: Sein Zeichen ist die Fixierung auf das Allgemeine, das regelrechte *Sehen* des Allgemeinen im Besonderen<sup>446</sup>. Und wenn man es beim einzelnen Menschen mit einer *individuellen* Idee zu tun hat, so kann nicht verwundern, wenn der Künstler nach deren voller Erkenntnis seinem Wesen gemäß sogleich Kurs nimmt auf das von hier aus nächstgelegene Allgemeine: die hinter der Idee des Individuums stehende Idee der Gattung. Der Unterschied zur künstlerischen Auffassung des einzelnen Baumes, des Schafs, des Ameisenbären, ja auch des beliebten Faultiers liegt eben darin, dass letztere gleich auf ihren Gattungscharakter, gleich auf die Idee ihrer Gattung verweisen: Dies nimmt beim Menschen den Umweg über einen zwischen Gattung und Einzelwesen geschalteten Individualcharakter; über den man zwar nicht komplett hinwegsieht<sup>447</sup>, über dessen Eigenheiten, die nicht deutlich auf den Gattungscharakter verweisen, man aber idealisierend hinüberfährt. – Der Individualcharakter des Menschen im Auge des Künstlers ist zugleich *geglättet und fokussiert*: *Geglättet*, was das Übersehen seiner unschärferen Perspektivierungen am Gattungscharakter angeht; *fokussiert*, was seine deutlichen Perspektivierungen am Gattungscharakter betrifft. Der Individualcharakter des Menschen ist im zeitlichen Sinne das erste Erkenntnisobjekt des Künstlers: Wenn man zum Gattungscharakter beziehungsweise zur Idee der Gattung vorstößt, dann im anthropinen Bereich nur durch ihn. Im qualitativen Sinne aber ist das primäre Erkenntnisobjekt des Kunstschaffenden immer der Gattungscharakter, dem sein eigentliches Interesse gilt. – Im Tierreich hat er ihn sofort; im Menschenreich nur durch Umweg.

Doch *wie* erkennt eigentlich der Künstler, was er erkennt?

---

446 „Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, *bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf* [Kursivierung, Th.L.], nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maaßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies [...]“ W II, 434

447 Dies wäre – einmal mehr vorgreifend – bei der späteren Konzeption des Kunstwerks, zum Beispiel eines Epos, ein schwerer Fehler! Denn diesem Gattungscharakter des Menschen ist es ja wieder ganz eigentümlich, dass er sich in vielen Individuen darstellt. Sie dürfen als seine ihm notwendigen Perspektivierungen nicht ganz außer Acht gelassen werden – so jedenfalls die Argumentation des Philosophen: „Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüths sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.“ W I, 298



## 4.2 Die produktive Seite II: Künstlerische Erkenntnis

Zunächst ist der geniale Künstler Inbegriff der Ausschaltung des subjektiven Hinderungsgrundes, den intelligiblen Charakter zu entdecken: Er erkennt nicht schwach, sondern im höchsten Maße deutlich. Seine Erkenntnisweise hat nichts gemein mit jener der im Vergleich zu ihm Blinden, die mühsam hinschauen, mühsam konstruieren müssen. – In diesem seinem Erkennen hebt er zugleich aber noch den zweiten – objektiven – Hinderungsgrund eines Erfassens des Charakters aus: Die Manifestation in Materie bedeutet ihm höchst wenig, im Resultat dann endlich: nichts. – „[...] [D]as Genie [...] schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.“<sup>448</sup> Der Künstler sieht das Wesentliche gleich heraus, er *geht* dem Charakter ein Stück *entgegen*<sup>449</sup>. Die Manifestation in Materie ist ihm nur die immer bereitstehende Gelegenheit, zur Idee, zum intelligiblen Charakter, vorzustoßen<sup>450</sup>, wonach ihn die Manifestation natürlich nicht mehr interessiert: Er hält das innere Wesen der Erscheinung bereits in der Hand – wozu sollte er dessen in Zeit und Raum verschliffenes Abbild weiter beachten? Man sieht: Beide Momente einer möglichen Problematik der Erkennbarkeit des Charakters – subjektives und objektives Moment – sind im Künstler aufgehoben, und nicht nur das: Beide Momente hebt der Künstler selbst auf durch exorbitante Erkenntnisfähigkeit. Das Moment von Schwäche in der Erfassung ist eo ipso getilgt; dasjenige der inadäquaten Aussprache des Charakters folgt hernach, indem der Künstler dem Objekt auf einer höheren Ebene gegenübersteht, ihm, wie schon oben besser gesprochen: *entgegen geht*<sup>451</sup>.

---

448 W II, 430

449 Die Aktivität des Künstlers und die Gelegenheitsrolle der Natur kommt im Folgenden besonders klar zum Ausdruck: „Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur [...] darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: »Das war es, was du sagen wolltest!« [...]“ W I, 262

Von dieser herausgestellten Aktivität des Künstlers aus wird auch etwas verständlicher, auf welcher Basis Schopenhauer ein wenig später schreiben kann: „Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft insofern und während sie in der genialen Erkenntnißweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat [...]“ W I, 222

450 „Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Charakteristischen; *wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen* [Kursivierung, Th.L.], als eines Schemas, woran allein jenes ihnen *a priori* dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit *hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt* [Kursivierung, Th.L.]“ W I, 263

451 Pothast, kurz und klar: „Soll das Subjekt Ideen erkennen, die außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität liegen und deshalb keine Individuen sind, dann kann das nur geschehen, indem das Subjekt sich seiner Individualität in der Erfahrungswelt entledigt und beim Erkennen aufhört, Einzelwesen zu sein. Dazu muß im Subjekt eine Veränderung vorgehen, die seine ganze Art, sich selber und die Welt aufzufassen, auf tiefe Weise umwandelt und

Er geht ihm dorthin entgegen, wo er mit dessen gewöhnlicher Aussprache in den Dimensionen von Raum und Zeit, also auch mit deren Verfehlung, nichts mehr zu schaffen hat. So hat der Künstler gleich zwei Ebenen übersprungen: Zunächst geht er über diejenige des Aussprachedämpfers hinweg; wie diese Untersuchung selbst, bis sie ihn als letzte die Ausdrücke filternde Größe eingeführt hat<sup>452</sup>. Der Künstler hat eben immer schon das Reine im Blick, immer schon das Sprechende bei der Hand. Daneben geht er sogar über die Ebene der Aussprache selbst hinweg, nachdem er sie in einem Aufschwingen verlassen hat. Ihn interessiert der intelligible Charakter, die Idee, keineswegs die Manifestation in Raum und Zeit: Der empirische Charakter ist nichts für den Künstler in der Phase der *inventio*, es sei denn als einmaliges Gebrauchsmedium, um zu seinem außerzeitlichen Pendant zu gelangen.

Hat der Künstler erst einmal einen Gegenstand im Auge, der ihn anregt<sup>453</sup>, die in ihm sich offenbarende Idee zu schauen, geschieht mit diesem Künstler etwas: Er geht seiner Individualität verlustig. Er *vergisst* sein eigenes Wesen als Wille. Er wird ganz seine eigentlich nur untergeordnete und diesem Wesen dienstfertige Fähigkeit: reine Erkenntnis, und wird restlos ausgefüllt von seinem Gegenstand<sup>454</sup>. Dieser Zustand, sich selbst aus dem Blick zugunsten eines Objekts verloren zu haben<sup>455</sup>, bedeutet gleichzeitig das kurzzeitige Ende aller Begehrlichkeiten. Denn das Wesen des Menschen besteht schließlich nur aus einer ins Individuelle verwandelten Begehrlichkeit – Schopenhauer nennt sie den „Charakter“ –, die normalerweise genau zwei Zustände kennt: Die hamsterradartig perpetuierte, nur und ausschließlich Leid erzeugende Jagd auf den Charakter ansprechende Objekte<sup>456</sup> oder die Langeweile. Alles andere verlässt den Kontext des Gewöhnlich-Menschlichen bereits und ist, wo nicht unmenschlich, so doch vom normalen aus dem Fass der Danaiden unaufhörlich Schöpfenden aus gesehen mindestens übermenschlich: Denn es streicht die eigene wesenhafte Willensbasis temporär aus dem ihr ursprünglich rein zu Dienste stehenden Bewusstsein. Der Künstler befindet sich in einem kurzfristigen Befreiungsstadium vom Wollen, in

---

gegen eine völlig andere Auffassungsart eintauscht.“ Pothast (1982), 48

452 Vgl. Kap. 3.4

453 Genau so ist das Verhältnis von Künstler und Objekt gedacht: Der Gegenstand selbst muss anregen, ihn rein zu beschauen – alles andere wäre mit der restlichen Systembildung Schopenhauers unvereinbar: „Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür seyn, d. h. nicht in unserm Belieben stehen.“ W II, 419; vgl. Kap. 4.3

454 „Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektität ist [...] [U]nd wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtseyn nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild.“ W I, 211f.

455 „Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewußtseyn einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt.“ W II, 420

456 „Ansprechende Objekte“ klingt ein wenig nach Freiwilligkeit, die man hier aber getrost vergessen darf: Erinnert man sich an das Kapitel über die Gelegenheitsursachen zurück, so weiß man, dass man „ansprechend“ so mit „unwiderstehlich“ wie dort „Gelegenheit“ mit „Zwang“ konnotieren darf.

einem kurzfristigen Befreiungsstadium vom Dasein, kurz: in einem kurzfristigen Befreiungsstadium vom Leid<sup>457</sup> – und von sich selbst: „*Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, sich selbst los werden: [...]*“<sup>458</sup>

Die Erkenntnis der Ideen, der intelligiblen Charaktere, bedeutete oben ein Entgegengehen. Und um dem Nichtindividuellen, dem nicht in Zeit und Raum und Kausalität Eingelassenen<sup>459</sup>, auf gleicher Augenhöhe komplementär gegenüberzutreten zu können, muss der Künstler *seine eigene Individualität, die immer in Interessiertheit an etwas, in Begehren von etwas besteht, hinter sich lassen*<sup>460</sup>. Schopenhauer nennt dies die Verwandlung zum „*reinen Subjekt des Erkennens*“, die eine völlig willenlose, geniale, *objektive* – und dies ist identisch mit „wesenserfassende“ – Erkenntnis garantiert<sup>461</sup>: Indem der Künstler nämlich den Blick auf sich selber radikal entfokussiert zugunsten

457 Dies ist zugleich eine der beiden Quellen des Kunstgenusses überhaupt: das Herausgehobensein aus dem mit dem Willen einhergehenden Leiden. Die zweite liegt – wie der Philosoph sagt – in der objektiven Auffassung von vielsagenden Ideen selbst. – Es handelt sich aber hierbei nur um eine *Tendenz* in Sachen Genussgenerierung, die sich über die verschiedenen Themata der Künste bemerkbar macht; eine reale Trennung zwischen den Lustquellen erscheint unmöglich: „Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geistesruhe des von allem Willen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektivität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst, der Genuß des reinen willenlosen Erkennens *überwiegend* [Kursivierung, Th.L.] seyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektivität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß *mehr* [Kursivierung, Th.L.] in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehen [...]“ W I, 250f.

458 HN I, 485

459 „Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar [...]. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt.“ W I, 199f.

460 „Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Daseyn nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu seyn; [...]“ W I, 229

„In dieser Erkenntnis [der Welt, die dem Künstler zu Teil wird, Th.L.] findet eine doppelte Verwandlung statt. Einmal erweitert sich das individuelle Subjekt gleichsam zu einem überindividuell entgrenzten »reinen Subjekt des Erkennens«. Das Individuum tritt hinter den Gegenstand zurück, betrachtet ihn nicht mehr als Ding, das sich berechnen und beherrschen ließe, sondern bietet sich jenseits von egoistischen Interessen als »klares Weltauge« an, sein »Bild« zu tragen. Zum anderen hört das auf diese Weise Angeschauete auf, ein vereinzelt, abhängiges Ding unter Dingen zu sein. Es ist nicht mehr bedeutsam, was es in bezug auf andere Dinge ist – vorher oder nachher, größer oder kleiner, verursacht oder verursachend –, sondern es darf als Bild außerhalb dieser relativierenden Relationen *für sich selbst* zum Vorschein kommen: als Platonische Idee – [...]“ Spierling (1985), 20f.

461 „[S]o ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben [...]“ W I, 218f. – Die Ablehnung des individuellen Färbung verleihenden *Willens* in der künstlerischen Erkenntnis ist übrigens kein Grund, ein Konzept wie den „intellektuellen Charakter“ dranzugeben: „Objektiv“ heißt für Schopenhauer nur „nicht auf die eigene Person (den Willen) bezogen“. Dass die streng objektbezogene Erkenntnis ihre eigene Signatur von Hause aus

eines zur Betrachtung einladenden Objekts, hört zugleich alle subjektive Einfärbung der Welt auf: „Um einzusehen, daß eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wann wir dieselben ohne allen persönlichen Antheil, also unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man sich, wie sehr jeder Affekt, oder Leidenschaft, die Erkenntniß trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt.“<sup>462</sup>

Während sich der erste Gedankengang, dass der Künstler entindividualisiert werden müsse, um das Nichtindividuelle zu erfassen, mit dem berühmten Empedokleischen Satz, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, kurz und bündig zusammenfassen lässt, muss letzteres Zitat die Aufmerksamkeit stark auf sich ziehen. Es ist allerdings doch im höchsten Maße zentral, dass alle diese genannten störenden Einfärbungen der Umwelt ihren Ursprung in einer subjektiven Interessiertheit nehmen, damit aber selbst Zustände einer individuellen Willensmodifikation sind, deutlicher gesagt, *Zustände eines Individualcharakters sind, der Gelegenheiten zu seiner Aussprache in der Umwelt wahrnimmt*. So ist die Einfärbung der Umwelt: das Interesse an diesem, die Abneigung zu jenem, *Reflex des eigenen Charakters*<sup>463</sup>. – Und eben dieser stört dann.

Man kann also annehmen: Ist die subjektive, die objektive Auffassung der Welt behindernde Sichtweise der Reflex des eigenen Charakters, so muss die Strukturierung der künstlerischen Auffassung beinhalten, dass der eigene Individualcharakter als Störfaktor eliminiert ist: Man wäre hier seiner Gelegenheitssuche und dem automatisch davon ausgehenden Ausmalen der Welt mit verschiedensten Farben glücklich entronnen. Dem ist nun in der Tat so: Der eigene Charakter, der Künstler selbst, das zusammengeschweißte Bündel von Volitionen, verschwindet mit dem Anheben der genialen Betrachtung aus dem Bewusstsein des Künstlers, und er betrachtet die ihn nun ausfüllenden Dinge so, dass sie dem Charakter auch weiterhin nichts zu sagen vermögen: Der Charakter braucht schließlich konkrete Motive, Gelegenheiten! Was soll er mit einer Betrachtung der Welt anfangen, die jenseits ihrer Strukturierung gemäß dem Satz vom Grund, jenseits von ihm angehenden „Relationen“ liegt<sup>464</sup>? Die Antwort heißt: bitte gar nichts; denn den die künstlerische

---

mitbringt, widerspricht diesem Begriff von Objektivität keineswegs.

462 W II, 426; vgl. Kap. 5.3

463 Schopenhauer unterscheidet eine der Individualität *überhaupt* geschuldete, gleichsam untertonreich klingende „Grundverunreinigung“ der Erkenntnis, von einer der aktuellen Stimmung geschuldeten „Spontaneinfärbung“; wozu die berüchtigte, ephemere „rosarote Brille“ und ihre Folgen wohl zu zählen wären: „Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beschaffenheit des Subjekts, die Individualität, kommen nun noch die direkt aus dem Willen und seiner einstweiligen Stimmung, also aus dem Interesse, den Leidenschaften, den Affekten des Erkennenden hervorgehenden.“ P II, 68f.

Schopenhauer legt dieselbe Ansicht weniger differenziert aber sehr eingängig in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* dar: „Desgleichen sieht der Melancholikus eine Trauerspielszene, wo der Sanguinikus nur einen interessanten Konflikt und der Phlegmatikus etwas Unbedeutendes vor sich hat.“ P I, 336

464 „Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens [also der den Ideen gegenüberstehende Künstler, Th.L.] nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne

Auffassung des Objekts antagonistisch störenden Charakter muss man loswerden – und über die Dauer des künstlerischen Erkenntnisprozesses auch losbleiben<sup>465</sup>. Mit einem Satze: *Die Strukturierung der künstlerischen Auffassung beinhaltet die Einführung der temporären Charakterlosigkeit des Künstlers im Wortsinne*. – Beachtenswert genug bleibt auch die eigentümliche Form einer durch die Kunst zurückgenommenen Destruktion von Objektivität, die durch das Zusammentreffen einer ins individuelle transformierten hyperaktiven Willenssubstanz mit einer von dieser abhängigen Erkenntnisinstanz<sup>466</sup> unvermeidbar scheint: Die Welt selbst wird in ihrer durch die Kategorien der Welterfassung anscheinend garantierten Intersubjektivität – alle nehmen in den Formen von Raum, Zeit und Kausalität wahr, sagt Schopenhauer – im selben Atemzug auf höchst sublimen Weise destruiert. Im Kleinen, in der konkretesten Auffassung des Dinglichen, schleicht sich die feine, färbende Differenz durch das individuell gewordene Wesen des Substrats ein. Oder, positiv gewendet: der Individualcharakter greift individualisierend in die Sphäre der Erkenntnis ein. Nicht nur scheint der Individualcharakter des Künstlers der innere Widersacher des Künstlers; *sondern der Individualcharakter erscheint als innerer Antagonist jedes „künstlerisch“ – objektiv – die Welt Erfassenden*<sup>467</sup>.

---

Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat.“ W I, 211

Im Kontrast dazu: „Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung [...] für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben so sehr, als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart [...]“ W I, 476

465 „Dies [das Ende der künstlerischen Auffassung der Welt, Th.L.] tritt ein, sobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, also antheilslos, aufgefaßt wird, sondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es schon als Motiv, im weitesten Sinne dieses Worts.“ W II, 421

466 „Jedoch ein absolut objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt ist so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton: dieser nicht, weil doch die Luft nicht von selbst in Schwingungen gerathen kann, sondern irgendwie impellirt werden muß; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für sich bestehn, sondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu reden) ein Gehirn nur als Theil eines Organismus möglich ist. Ein unvernünftiger, ja blinder Wille, der sich als Organismus darstellt, ist die Basis und Wurzel eines jeden Intellekts; [...]“ P II, 68

467 Dies sind: Künstler – in gewisser Weise auch: der Kenner, angeleitet nämlich durch den Künstler –, der Heilige und der Philosoph. Zu den in der Erkenntnis liegenden Gemeinsamkeiten dieser drei Menschentypen – Perspektivierungen der Idee der Menschheit, mit Schopenhauer gesprochen – vgl. insgesamt den sehr luziden Aufsatz von Mollowitz (1984), dessen Resümee lautet: „Aus den bisherigen Analysen wird folgendes Ergebnis evident: Der Künstler, der Heilige wie der Philosoph gelangen zu ihrer jeweiligen Selbstverwirklichung nur durch die geniale besondere Erkenntnisweise als Quelle und Wurzel ihres Tuns. Diese geniale besondere Erkenntnisweise erweist sich daran, daß die gesamte dem Satz vom Grunde nachgehende Betrachtungsart ausgesondert wird, daß der Intellekt sich von den Interessen der Person und damit vom Willen löst, daß der Wille das Bewußtsein räumt, damit eine völlig objektive, interesselose, von allem Wollen gereinigte intuitive Auffassung stattfinden kann [...]“ Mollowitz (1984), 224

### 4.3 Die produktive Seite III: Künstlerische Produktion

Was und wie der Künstler erkennt: Man hat es gesehen. – Von Interesse bleibt, was er und auf welche Weise er dieses zum Ausdruck bringt. Das von ihm erwartete und erfüllte Verhalten („Ein Künstler muss Werke schaffen!“) ist klares Signum der Unentrinnbarkeit seines eigenen metaphysischen Wesens: Es ist eine Tätigkeit des Ausdrucks einerseits und zugleich der dem nie genugsamen Willen gut zu Gesicht stehende Versuch, Unsterblichkeit zu erringen nicht durch Nachfahren, die die Fama verbreiten würden, sondern durch Werke, die dieselbe „*Perpetuierung des Namens*“ mit sich brächten<sup>468</sup>. Der von seiner abgehobenen Ideenschau heimgekehrte Künstler zeigt sein Heimgekehrtsein durch die Herstellung des Kunstwerkes. – Womit die Frage, was er denn eigentlich zum Ausdruck bringe, schon einigermaßen beantwortet wäre, wenngleich mit überraschender Wendung: Der Künstler holt die von ihm erfasste Idee nicht ganz und gar in die Welt, was schlicht und ergreifend unmöglich bleibt, indem sie auch hier an ein Medium und dessen je spezifische Unvollkommenheiten gekettet wäre<sup>469</sup>. Der Künstler verringert nur für den idealtypischen Rezipienten, den „*Kenner*“<sup>470</sup>, die Schwierigkeit ihrer Erfassung. Er ebnet den Weg zur Idee über die passende Darstellung und das gut gewählte Medium<sup>471</sup> – und überlässt das Feld dem aktiven Rezipienten<sup>472</sup>: „*Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden*

468 Vgl. HN IV/I, 32f.: „Das Genie, welches auf seine Weise schon einmal für die Gattung lebt [durch sein Werk nämlich, Th.L.], ist weder geeignet, noch berufen[,] es auch auf die andre Art zu thun [via Fortpflanzung, Th.L.]. – Sonderbar genug, daß die Perpetuierung des Namens sich an beide Arten knüpft.“

469 Simmel (1907), 282 zieht daraus die Konsequenz: „Hätte die Menschheit etwa Formen zur Verfügung, die Idee adäquater auszudrücken, als durch die Kunst, so müßte Schopenhauer diese konsequenterweise für überflüssig erklären.“

470 Vgl. z. B. WI, 262

471 Und es lebt, wie wohlverborgen auf den ersten Blick auch immer, ein Mimesiskonzept der die Natur nachahmenden Kunst weiter in diesem Ansatz. – Zwar würde man behaupten wollen, es wäre gar kein Nachahmen, sondern ein Übertreffen der Natur, ein Klareraussprechen dessen, was in ihr sich auszusprechen abmüht; aber in dieser Aussage hat man bereits die Strukturparallele in der Hand: Die Grundkonfiguration des inadäquaten Versenktseins einer Idee in ein Medium – heiße es Natur, heiße es Kunstwerk – ist identisch. Und das Vorgehen, die Idee so gut es geht, notwendig unreinen Zustands, in ein Medium zu platzieren und damit die Möglichkeit zu schaffen, zu ihr zu gelangen, ist der Trick, den der Künstler im eigenen Erkennensprozess der ihn umgebenden Natur abgeschaut hat: Strukturbezogene, nicht inhaltsbezogene Mimesis ist die Essenz dieser Nachahmungstätigkeit. – Lovejoy (1993), 364, bemerkt, dass eine solche strukturelle Interpretation der mimetischen Tätigkeit für das 19. Jahrhundert gar keine Seltenheit ist: „In den nach 1796 entstandenen Werken der deutschen Dichter, Literatur- und Kunstkritiker und Moralphilosophen [...] ist die Überzeugung vom absoluten Wert der Mannigfaltigkeit allgegenwärtig, und wieder ist sie eng verknüpft mit dem Gedanken, daß die Aufgabe des Künstlers im Nachahmen nicht einfach der Werke, sondern der Wirkungsweise der Natur [...] besteht.“

472 So auch Mayer (1980), 35: „Das Kunstwerk kommt der ästhetischen Anschauung auf halbem Wege entgegen. Aber eben nur auf halbem Wege; auch der Beschauer selbst muß mittätig sein.“

*Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken.* <sup>473</sup> „Daß also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst, durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen, die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern eben so sehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erfordernde gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist.“ <sup>474</sup>

Wie konstruiert dann der Künstler konkret sein Werk? Das Werk steht jenseits, wie schon gesagt, der genialen Phase der inventio: Der Künstler ist wieder zu Hause und macht sich jetzt heran an das „Technische“ <sup>475</sup>, an die Wahl des Mediums und die Ordnung des Stoffes. Ziel ist es, das Geschaute für andere, so gut es eben geht, ebenfalls anschaulich zu machen. An diesem Ziel ist das Kunstwerk erst, wenn es in der reinen Betrachtung der in ihm dargestellten Idee aus den Augen verloren wird <sup>476</sup>. Es bleibt eben bloßes „Erleichterungsmittel“ <sup>477</sup> der Erkenntnis.

Der Künstler wählt also das Passende aus: zuerst das Medium selbst, das sich anbietet, zur aktuellen Idee zu führen. Da gibt es Passenderes und weniger Passendes: Ein Drama über die Volitionen und Entwicklungen der Pflanzen zu schreiben, um daraus ihre Idee, ihren intelligiblen Gattungscharakter abzulesen, gehört zum weniger Passenden. Nimmt man aber an, er wolle das Leid und die Schmerzen, die schlechten und grundbösen Seiten der menschlichen Natur darstellen; so wird er ein Bild malen können: ein Massaker sondergleichen, das einen Teil der Idee der Gattung durchaus eindrucksvoll perspektivieren könnte. – Es bietet sich allerdings noch viel mehr an, da das Schmerzliche, das Leiden und die abgrundtief bösen Taten sich noch viel eher über die Zeitachse aussprechen – Tätigsein ist ja der spezifische Ausdruck des Charakters auf der Zeitachse –, ein Medium zu wählen, das Sukzession inhärent erlaubt: das Drama, das Epos, die Erzählung – die Kurzgeschichte gar.

Einmal für diesen der Hinführung zur Idee angemessenen Einfall entschieden (es sei nun ein Drama

---

473 W I, 229f.

474 W II, 423

475 „Daß er [der Künstler, Th.L.] diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst.“ W I, 230 – Am Rande sei angemerkt, daß dies Zitat zugleich die These des letzten Absatzes erhärtet: Es sind seine *Augen*, die der Künstler leiht, nicht die „Bilder“ (Ideen), die er vor Augen gehabt hat: Sehen muss man schon selbst.

476 „Die Anschauung der Idee gibt die Idee ohne ein vermittelndes Medium. Das Medium, als welches das Kunstprodukt (qua Teilstück der Erfahrungswelt) für den Betrachter, Hörer, Leser Zuschauer zunächst auftritt, ist dann, wenn es seine Funktion als Kunstwerk wirklich erfüllt, im Bewußtsein des Aufnehmenden auch schon zurückgetreten. Die Anschauung der Idee ist zustande gekommen, und solange sie da ist, sind die dinghaften Strukturen des Werks vergessen.“ Pothast (1982), 60

477 W I, 229

oder Epos) wird der Künstler sich an die Entwicklung der Handlung machen, die Figurenkonstellation erdenken und so fort. Er wird, da sich die Idee der Menschheit in vielen je eine ihrer Seiten deutlich perspektivierenden Individuen ausspricht, diese ihre Grundeigenschaft im Werk wiederholen: „*So objektiviert die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.*“<sup>478</sup> „*In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere, und Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen jene sich entfalten.*“<sup>479</sup>

Man hört in diesen Sätzen deutlich die Erörterungen des vorigen Gesamtabschnitts über den Charakter in der Natur nachhallen: Die Krux am Charakter in freier Wildbahn ist und bleibt, dass seine deutliche Ausfaltung höchst selten ist. Und dann – als Novum dieses Abschnittes – enthält er ja auch nicht nur die Aktualisierungen, die einigermaßen deutlich eine Idee beleuchten, sondern auch Schwächeres, Idiosynkratisches, die Auffassung des wirklich Vielsagenden sogar Störendes. Die natürlichen Ausdrücke des empirischen Charakters eignen sich insgesamt weder für eine einigermaßen sichere Konstruktion des intelligiblen Charakters, geschweige denn können sie den selbst begabten Normalsterblichen – jenen „Kenner“ – oft einladen, in einem Anflug von wenngleich schwach künstlerischem Blick, den Charakter seiner Idee nach direkt aufzufassen. – Man muss sich zwar klar vor Augen halten, dass die gewöhnliche Betrachtungsweise des normalen Menschen, die in Konstruktion eines Charakters ausartet, von der des Künstlers, der direkt die Idee beziehungsweise den intelligiblen Charakter zu *erschauen* vermag, getrennt zu werden hat und ist<sup>480</sup>. Allerdings besitzt latent jeder Mensch, wenn auch zum Teil in sehr bescheidenem Maße, die Fähigkeit zu einer künstlerischen Auffassung<sup>481</sup>. Jeder kann also in besonders glücklichen

478 W I, 298; ähnlich VLS, 157: „Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch die Schönheit, d. i. den Gattungskarakter immer in etwas modifizieren durch den individuellen Karakter, und wird die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte individuelle Weise ausdrücken, eine besondere Seite jener Idee hervorhebend, weil [...] der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigentümlicher Bedeutsamkeit darstellt.“

479 VLS, 200

480 Mollowitz (1984), 210, fasst diesen grundlegenden Unterschied nochmals kurz und knapp zusammen: „Will man nun die gebotene Möglichkeit nutzen und dem an sich unerkennbaren Willen näher rücken, indem man zunächst seine unmittelbare und adäquate Objektivation in den Ideen zu erfassen versucht, so muß man einen anderen Erkenntnisweg benutzen, zumindest muß man auf die dem gewöhnlichen Menschen geläufige [...] Erkenntnisweise nach dem Satz vom Grunde verzichten.“

481 „Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Daseyn nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu seyn; so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst eben so wenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus [...]“ W



Augenblicken – oder eben bei Betrachtung eines Kunstwerks, mit dem geliehenen Blick des Künstlers aufs Objekt – ähnlich dem Genie tiefer in die Dinge blicken und auf die qualitativ anders gelagerte Konstruktion des inneren Wesens verzichten. Die Konstruktion ist dagegen aktuell jedem und immer möglich. Je nichtssagender und undeutlicher allerdings die Handlungen sind, in denen die Charaktere sich ausfalten, desto unsicherer ist auch die Konstruktion ihrer Gesinnung, ihres „Gemeinsamen in allen Handlungen“. Je vielsagender und deutlicher dagegen, desto sicherer ist auch die Konstruktion. – So allein ist erklärbar, dass selbst dem Menschen, der niemals aktualiter in die künstlerische Betrachtung gelangen könnte und dem Kunst nichts „sagt“ und der ihre Aufforderung einfach nicht zu verstehen vermag<sup>482</sup>; dass selbst diesem Menschen wenigstens die Charaktere in einem Kunstwerk klar und deutlich gezeichnet erscheinen. – Er kann dann ihren Charakter anhand des Werkes gut konstruieren – während wohlgemerkt andere, mit einer besseren Antenne für Kunst gesegnete Individuen bei Betrachtung desselben Werkes die klar gezeichneten Charaktere schon genutzt haben, sich zur Idee aufzuschwingen. Dies wollte den letzteren Kunstkennern nur bei der unklaren Ausfaltung der bunten Charaktere im alltäglichen Leben nicht gelingen, so dass jetzt der Künstler herankommen muss, um ihnen die Krücke in Form seines Kunstwerkes zu leihen. Die Aufforderung an den Künstler, der gerade am Drama oder Epos schreibt, der spezifische Produktionsimperativ lautet daher: *„Die Weitervermittlung dieser [des Künstlers, Th.L] genialen Schau durch die abstrakten Wortbegriffe wird nun [...] so erfolgen, daß der Hörer durch die Auswahl und Zusammenstellung der verwendeten abstrakten Sprachbegriffe zu einer möglichst weitgehenden nachvollziehbaren Anschauung der Ideen gelangen kann.“*<sup>483</sup>

Verbleibt man beim Figurenbau, bei jenen klar gebauten Charakteren, die sich dann in entsprechend vielsagenden Situationen entfalten und so eine Seite der Idee der Menschheit medial deutlichst beleuchten, so muss man fragen: Kommen sie direkt aus der Erfahrung? Das ist eher unwahrscheinlich: Weder Gretchen noch Faust kommen, wie sie im Goethe'schen Stück erscheinen, in der Erfahrung vor. Der Künstler wird auf Grund der obigen Forderung des „*Nachvollziehbaren*“ sich einer Form der Verdeutlichung bedient haben; man erinnere sich dazu, was das ihn Interessierende und weniger Interessierende betraf: *„Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die*

---

I, 229

482 Sprich also bei jemandem, dessen kunstrezeptive Fähigkeiten als *sehr* latent einzustufen sind: „Demnächst aber werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zusagen, also wird der Platte, Seichte, Verschrobene, in bloßen Worten Kramende nur dem Platten, Seichten, Verschrobenen und dem bloßen Wortkram seinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen; die Werke der großen Geister hingegen wird er allein auf Auktorität, d. h. durch Scheu gezwungen, gelten lassen; während sie ihm, im Herzen, mißfallen. »Sie sprechen ihn nicht an«, ja, sie widerstehn ihm: Dies wird er jedoch nicht ein Mal sich selber eingestehn. Nur schon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen: zum ersten Erkennen derselben aber, wann sie noch ohne Auktorität dastehn, ist bedeutende Ueberlegenheit des Geistes erfordert.“ P II, 489

483 Mollowitz (1984), 222

*Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden [...]*<sup>484</sup> – Dass der Künstler den Charakter habituell derartig *auffasst*, geschuldet seiner Ausrichtung auf das Allgemeine, das wurde oben dargestellt; zusätzlich gilt aber: Er stellt ihn auch so dar, zwecks *Nachvollziehbarkeit*.

Diese idealische Ausformung des Charakters trifft mit dem „*Schönen*“ zusammen: Das Schöne ist dort, wo sich der Gattungscharakter rein ausspricht: „– *Die Schönheit besteht darin, daß das Kunstwerk die Ideen der Welt überhaupt, die Dichtkunst besonders die Idee des Menschen deutlich wiedergibt und dadurch auch den Hörer zur Erkenntniß der Ideen hinleitet.*“<sup>485</sup> Seine im menschlichen Bereich statthabende synekdochische Aussprache jetzt mit einberechnet, ist das Schönstmögliche am Menschen die reine Aussprache des naturgemäß sich perspektivierenden Gattungscharakters: *die Deutlichkeit von Synekdoche*. – Eine Schönheitsauffassung mit Folgen, wie noch zu sehen sein wird<sup>486</sup>.

Die menschlichen Individuen sind im Stück des Künstlers also schön, insofern sie die reine Aussprache einer Seite des menschlichen Gattungscharakters sind und auf diese Seite der menschlichen Idee hinführen. – Ganz irrtümlich ist es übrigens dabei zu glauben, Schopenhauer verlange von einem Werk als Ganzem auch die Darstellung der ganzen Gattungs-idee, verlange von ihm, „Welttheater“ zu sein; also in den Termini der Charakterfiguration gesagt die Rücktransformation von Synekdoche in Ganzheitlichkeit. Dies ist schon insofern klar unmöglich, als dem Trauerspiel, dieser Krone der Dichtkunst<sup>487</sup>, zugestandenermaßen ja nur die Darstellung der unverhohlenen schrecklichen Seite der Menschheit zukommt, der Verzweiflung, des radikalen Scheiterns im Großen und Kleinen und – wenn es ein vollendetes Trauerspiel ist – des endlichen Loslassens vom Alptraum „Leben“. Selbst wenn man argumentieren wollte, dass schreckliche Verzweiflung, endgültiges Scheitern und ähnliche Unerfreulichkeiten doch trefflich das von Schopenhauer propagierte Weltbild repräsentieren würden, also gerade für den überzeugten Pessimisten durchaus die Tragödie die Ganzheit darstellen könnte, muss man beachten, dass Schopenhauer der Komödie eine andere, mit den Sichten der Tragödie prima facie unvereinbare Seite des Menschseins zu präsentieren zuweist: das augenscheinlich Lächerliche, vorgeblich Heitere: „*[E]s [das Lustspiel, Th.L.] zeigt ferner die Freuden im Ganzen als überwiegend, und endlich zeigt es daß das Ganze des Lebens, ja die Leiden selbst die darein geflochten sind, stets gar vielen Spaß und Stoff zum Lachen enthalten, welchen Stoff wir nur herauszufinden brauchen, um unter allen Umständen Ursach zu haben bei guter Laune zu bleiben [...]. Das Lustspiel als*

---

484 W I, 265

485 HN III, 61

486 Vgl. Kap. 4.5

487 W I, 298

*Gegensatz des Trauerspiels besagt also in seinen mannigfaltigen Gestalten dieses, daß das Leben im ganzen genommen recht gut, und vorzüglich durchweg kurzweilig ist.*<sup>488</sup> – Darstellung des Ganzen, Welttheater „*vom Himmel durch die Welt zur Hölle*“<sup>489</sup>, ist bei Schopenhauer – mit entschiedener Betonung der letzten Station freilich – allein die Welt selbst: die Welt als Vorstellung, wie es schon im Titel seines Hauptwerkes heißt<sup>490</sup>.

Betreffs Gretchens und Fausts jedenfalls wurde just behauptet, sie kämen so nicht in der Erfahrung vor; dem zum Trotz treten sie aber im Stück auf. Sie sind demnach idealische Darstellungen von tief aufgefassten Charakteren mit weniger klar dastehenden Akzentuierungen, die in viel reinerer Form herausgesehen und isoliert nun Gretchens legendäre – und ebenso legendäre Fragen formulierende<sup>491</sup> – Naivität und Fausts durch und durch diabolisches Streben – bis selbst der Teufel zur Ruhe rät<sup>492</sup> – ausmachen. Der Künstler ging hier auf Anlass von zwei Charakteren über deren individuellen intelligiblen Charakter beziehungsweise deren individuelle Idee zwei Seiten am Gattungscharakter entgegen, hält die Seiten, die Perspektivierungen der Idee, in reiner Form nun in der Hand und versenkt diese Gesichtspunkte in einer Rückwärtsbewegung in die von ihm erschaffenen Figuren. Und er lädt jetzt ein, die Idee der Menschheit aus bestimmter Perspektive zu sehen. Seine Figuren, einzig gemacht, zur Betrachtung eines Teils der Gattungsidee vorstoßen zu lassen, haben also ihre Grundlage in der Erfahrung. – Und diese Erfahrungsgrundlage, der Aufruf des Objekts an den Künstler „Schau durch mich meine Idee!“, darf nie außen vorgelassen werden, da „[...] beide [Dichtkunst und bildende Kunst, Th.L.] der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.“<sup>493</sup>. Sie darf genauso wenig außen vor gelassen werden

488 VLS, 213. Schopenhauer verurteilt dennoch die Komödie (vgl. W II, 500: „[...] Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung dieses Willens [...]“): Selbst wenn sie einen Teil der Idee der Menschheit zeigt, der *auch* vorhanden ist, so tut sie so, als sei er *ausschließlich* vorhanden. – Einseitig ist freilich die Tragödie auch: Aber ihre Einseitigkeit hat ein größeres Recht, indem ja de facto fast alles schlecht ist! Und nebenher untersteht sich die Tragödie auch der Sünde, den Willen eventuell noch weiter ins Leben zu verstricken, d. h. eine Aufforderung zu jener „fortgesetzten Bejahung dieses Willens“ zu formulieren. Vgl. zum Sinn der Kunst Kap. 4.5.

489 Goethe (1806), Z. 242

490 Vgl. Kap. 1

491 Wohl bekannt: Goethe (1806), Zz. 3415ff.: „Margarethe: Nun sag, wie hast du’s mit der Religion? / Du bist ein herzlich guter Mann, / Allein ich glaub’, / Du hältst nicht viel davon.“

492 „Mephistopheles: Jetzt ohne Schimpf und ohne Spaß. / Ich sag’ Euch: mit dem schönen Kind / Geht’s ein- für allemal nicht geschwind. / Mit Sturm ist da nichts einzunehmen; / Wir müssen uns zur List bequemen.“ Goethe (1806), Zz. 2654ff.

493 W I, 263. Vollständig lautet die Stelle: „Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch, durch Zusammenlesen einzelner schöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakespeare die unzählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen, aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahnende Anticipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Charakteristischen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener

wie das von Schopenhauer „*Antizipation*“ benannte Entgegengehen des Künstlers auf die Idee zu. Jene Antizipation ist die Grundlage des von der Schopenhauer'schen Kunsttheorie immer im Kopfe bleibenden Rufs des Künstlers an die Natur: „»*Das war es, was du sagen wolltest!*«“<sup>494</sup>. Und die Antizipation beinhaltet für diese Untersuchung etwas sehr Ausschlaggebendes: Sie funktioniert im Kontext des Menschen als Objektes künstlerischer Auffassung darüber, dass der Dichter „*selbst ein ganzer und vollständiger Mensch* [ist, Th.L.], *er trägt die ganze Menschheit in sich* [...]“<sup>495</sup>, womit die „paradoxe Anwesenheit“ des latenten Gattungscharakters im Individualcharakter wieder begegnet – und zwar jenseits ihrer Äußerungen im Wunsch allein wieder begegnet<sup>496</sup>. „Der Dichter ist selbst ein ganzer Mensch“: Dass er in sich selber latent trägt, was er allenthalben unrein und nur *in Teilen* aktualisiert an anderen findet, erlaubt ihm die Rücknahme der Unreinheiten und Unschärfen. Er restauriert durch und an sich selbst die Minderwertigkeiten der natürlichen Objektivationen; antizipierend, „*apriori*“<sup>497</sup>, wie Schopenhauer auch sagt, weil ihm seine *Konjekturen* in Sachen anderleuts Charakter nicht aus der Erfahrung kommen, sondern *in ihm* liegen und ihr Korrekturpotential erst bei Gelegenheit, spricht erst im Akt künstlerischer Betrachtung spontan an den Tag legen<sup>498</sup>.

Beachtenswert bleibt auch die Bewegung des Künstlers im Akt des Schauens selbst: Es ist die Bewegung nach *innen*<sup>499</sup>, die der Künstler vollzieht. Es ist der innen greifbare Gattungscharakter –

---

Darstellung nunmehr eintritt.“

494 W I, 262

495 VLS, 205

496 Vgl. Kap. 3.2

497 „[E]ben so ist auch die Kenntniß des Dichters von den Charakteren der Menschheit und ihrem daraus hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empirisch, sondern auch antizipierend und gewissermaßen a priori.“ VLS, 205

498 Dass die Fähigkeiten des Künstlers zur vorausseilenden Erfassung des in der Natur Intendierten bei Gelegenheit erst hervorbrechen, zeigt auch das folgende Zitat, in dem eine analogische Verknüpfung von tierischem Instinkt, künstlerischem Schaffen und Erfolgen von beidem auf eine bestimmte, aus der Erfahrung stammende Anleitung vorgenommen ist: „Bei der §.45 des ersten Bandes gegebenen Auseinandersetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil *a priori* begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, daß diese Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden; analog dem Instinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln *a priori* leitend, dennoch in den Einzelheiten desselben der Bestimmung durch Motive bedarf.“ W II, 478

Zu Recht macht Malter (1991) warnend darauf aufmerksam, dass eine solche Stelle, der man auch beilegen könnte, sie beinhalte ein Nahebringen der *Gelegenheit* zur künstlerischen Weltauffassung mit dem *Motiv* in der Tierwelt, mit einiger Vorsicht zu betrachten ist: Das Motiv wirkt immer auf den Willen; dieser aber ist in der Kunstbetrachtung gerade dasjenige, was außen vor bleibt, kann demnach wohl kaum selbst das Initialmoment zu seiner folgenden temporären Annihilation abgeben. „Die »Veränderung im Subjekt« bleibt, auch wenn das Erkenntnissubjekt sie vollzieht (und keineswegs der Wille), ein Mysterium.“ Malter (1991), 327

Zu Unrecht behauptet Malter allerdings dann eine Seite weiter: „Es bleibt Schopenhauer konsequenterweise nur der Hinweis auf das *Faktum*: die ästhetische Kontemplation belegt die Initiativfunktion des Erkenntnissubjekts [...]“ Malter (1991), 328 – Das vorangegangene Zitat belegt aber doch gerade die Initiative auf Seiten des Objekts, das zur Betrachtung „anregt“ – wie es buchstäblich heißt. Allerdings ist dieses „Anregen“ nicht ein motivationales, auf den Willen gerichtetes, sondern nur ein auf die Erkenntnis bezogenes, was, mit Malter gesprochen, „Mysterium“ genug immer noch bleibt.

499 Auf die Bedeutsamkeit des Inneren macht auch Hübscher (1973) aufmerksam: „Das Werk des Genies kommt aus dem dunklen Untergrund des Unbewußten, Träumerischen, der Versunkenheit in sich.“ Hübscher (1973), 115

während der eigene Individualcharakter wegen Einfärbungsgefahr der Erkenntnis ja ausgeblendet bleiben muss –, der jetzt als Konjunktur- und Korrekturpotential nach außen auf den Gegenstand „Mensch“ projiziert wird und das Ideale an der Hand des und im Realen sehen lässt. Von daher scheint die Bewegung des Künstlers im originären Schauen den Bewegungen des genuinen Philosophen nicht unähnlich, der auch nach innen gehen musste – nämlich zum eigenen Willen –, um das Außen tiefer, wahrer und klarer erfassen zu können. Von daher ist auch die obige Ausdruckswahl „Konjunktur“ und „Korrektur“ nicht zuletzt Tribut an die frühere Postulierung einer durchgängig hermeneutischen Methode in der *gesamten* Philosophie Schopenhauers<sup>500</sup>: Jetzt, so soll behauptet werden, hat man wieder einen hermeneutischen Schlüssel vor sich, der aus dem eigenen Inneren hervorgeholt wird, der das Verstehen vertieft; der aufdeckt und entdeckt; verklärt und verdeutlicht. Die Bewegung nach innen existiert also auch hier in ihrer speziellen Kolorierung innerhalb der Kunsttheorie. Sie wird etwas verschoben, ist aber auf den konsensfähigen, den Bereich von Metaphysik der Natur und des Schönen beide umgreifenden Ausspruch zu bringen, dass wer auch immer die Wahrheit redlich sucht, sich zwangsläufig nach innen wenden wird.

Das komplementäre Verhältnis der Erfahrungsrückbindung im Schauen und der Erfahrungsunabhängigkeit im Konjizieren insgesamt, das einmal mehr die Anwesenheit des Gattungscharakters des Menschen in seinem Individualcharakter unter Beweis stellt, ist das Herzstück der Kunsttheorie – wenigstens im Bereich der Kunst, die Menschliches darstellt<sup>501</sup>. Die Anwesenheit des Gattungscharakters erscheint als die *condicio sine qua non* der besonderen Sicht des Künstlers auf den Menschen. Sie ist seine Fahrkarte hinauf zum Schönen am Menschen – und damit ist sie: zentral für die Metaphysik des Schönen insgesamt. Denn das Programm dieser Metaphysik beinhaltet ja, das Wesen des Schönen zu erfassen, auch „*in Hinsicht auf das Subjekt, welches die Empfindung des Schönen hat*“<sup>502</sup>. – Impliziert ist in diesem letzterem Satz bereits die Wendung des folgenden Kapitels: Die „*Empfindung des Schönen*“ hat ja nicht nur der Künstler, sondern natürlich ebenso derjenige, für den das Kunstwerk gemacht ist; der „*Kenner*“, der in einem aktiven Nacherleben der künstlerischen Erfahrung begriffen ist.

#### 4.4 Die rezeptive Seite: Der Kenner als der kleine Künstler

---

500 Vgl. Kap. 2.1

501 Für die Bereiche unterhalb des Menschen, sprich für das tierische, pflanzliche und anorganische Reich, wird das Antizipationsargument dahingehend generalisiert, dass erinnert wird, der Künstler sei ja nicht nur Individual- und Gattungscharakter, sondern auch und vor allem – der Wille. Die komplette These von der Antizipation hätte ja andernfalls, wenn sie sich nur auf die Anwesenheit der *eigenen* Gattung im Künstler weiter berufen könnte, ein sehr frühes Ende gefunden. So heißt es dann im Hauptwerk verallgemeinert: „Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen *a priori* im Künstler [...] liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objektivierende Wille, selbst sind.“ W I, 262 – Unberührt bleibt freilich von dieser Generalisierung die notwendige Wendung des Künstlers nach innen.

502 VLS, 37

Der Kunst Rezipierende sei wie das Genie idealtypisch: Es ist der größtmöglichen Erfolg habende Rezipient des Kunstwerks, derjenige, zu dem das Werk in Gänze spricht; der wahre Nach-Folger des Künstlers<sup>503</sup>. Nach-Folger ist das treffendste Wort überhaupt, denn Künstler und Kenner sind mimetisch<sup>504</sup>. Es ist zwar ein einseitiges mimetisches Verhältnis, indem nur der Kenner Nachahmer des Künstlers ist – aber immerhin lässt sich ihr Verhältnis so auf einen einzigen Begriff bringen, der es voll umfasst. – Schopenhauer scheint das ganz ähnlich gesehen zu haben, wenn nach ihm im Kenner „*nachhallt*“, was der Künstler für ihn als Spur ausgelegt hat<sup>505</sup>.

Zu Anfang am weitesten kommt man bei der Situierung des Kenners mit der Postulierung einer Freud'schen Ergänzungsreihenfunktion<sup>506</sup>. Man setze: Je mehr das Subjekt von sich aus eingestimmt zu einer künstlerischen Betrachtung ist, desto weniger muss ein Objekt noch extra dazu einladen – so dass im Extremfall jedes Objekt mit seinem puren Objektsein zugleich schon Einladung ist. Und entsprechend je weniger ein Subjekt zur künstlerischen Auffassung gestimmt ist, desto mehr muss ein Objekt ihn dazu auffordern; bis schließlich eine nicht mehr zu unterbietende Unempfindlichkeit jede Anregung ungenutzt lässt. Ersten Fall ordne man dem idealen Künstler zu: einfach hinsehen und die Idee erkennen. Letzteren Fall in seiner extremen Kolorierung von exorbitanter Auffassungsfrigidität ordne man dem paradigmatisch „*platten*“ und „*seichten*“<sup>507</sup> Mitmenschen zu, dessen prinzipiell durchaus ja vorhandene Fähigkeit zu künstlerischer Auffassung zielstrebig in der

503 Dies ist nötig zu betonen, indem das Kunstwerk ein Spiegel ist, in dem jeder nach seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten erkennt: „Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht.“ W II, 464 – Oder kurz und prägnant: „Solche Werke [meint: unverständene Bücher, Th.L.] sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehn.«“ P I, 420

504 Dies entspricht genau Schopenhauers Gebrauch des Wortes „Kenner“: Einerseits wird der, farblos gesprochen, „Rezipient“ eines Kunstwerks als „Betrachter“ bezeichnet (z. B. W I, 273: „[...] nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen [den historisch bedeutsamen Szenen, Th.L.], was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee.“), dann wieder heißt er an Stellen, wo gerade auf seine tatsächliche Qualifikation als Beurteiler eines Kunstwerks abgehoben wird, „Kenner“. Und zwar verhält sich dies so durchgängig im gesamten Werk: Kenner sind vollendete Betrachter, die eben wissen, was sie Gutes vor sich haben: „– So steht Der, dessen Wirkung sich auf Jahrhunderte erstrecken soll, als Kind, als Jüngling, oft noch als Mann, ja, überhaupt als Lebender, scheinbar den Uebrigen gleich und wie sie unbedeutend. Aber laßt nur die Zeit kommen und mit ihr die Kenner! Er stirbt nicht wie die Uebrigen.“ P II, 687

505 „Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: »Das war es, was du sagen wolltest!« und »Ja, Das war es!« hallt es aus dem Kenner wieder.“ W I, 262

506 Freud (1916-17), 340f.; 353f.

507 Vgl. P II, 489: „Demnächst aber werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zusagen, also wird der Platte, Seichte, Verschrobene, in bloßen Worten Kramende nur dem Platten, Seichten, Verschrobenen und dem bloßen Wortkram seinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen; [...]“ – Die Seichten und Platten rezipieren nur scheinbar Kunstwerke; tatsächlich rezipieren sie „bloßen Wortkram“ ohne Ideenvermittlung: heiße Luft.

Latenz verschollen steckt. – Genau dazwischen ist der Kenner zu verorten: Deutlich unterhalb des Künstlers, aber ebenso deutlich oberhalb desjenigen, dem Kunst nichts sagt. Er bleibt deutlich weniger eingestimmt auf die Ideenbetrachtung als der Künstler, weniger „charactersensibel“ als dieser – sonst würde er keine Kunstwerke, sondern die die Idee weniger konzentrierenden und fokussierenden Naturdinge besehen – und profitiert vom Deutlichkeitsplus, mit dem der Künstler zur Idee im Kunstwerk leitet. Der Künstler seinerseits übernimmt übrigens dabei die Rolle, die in Bezug auf ihn selbst die Natur einst einnahm: Er wird zu einer *verdeutlichenden Natur*<sup>508</sup>. Der Kenner tritt dann als jemand, der ähnlich dem Künstler erkennen möchte, an die ehemalige Stelle des Künstlers, man erhält eine Verschiebung: Die Verwandlung der Figuration erscheint insgesamt als ein „Aufrücken“. Pothast formuliert den dazugehörigen Rezeptionsimperativ an den Kenner und Nach-Folger des Künstlers: *„Die Person, die mit dem fertigen Kunstprodukt angemessen umgeht, soll quasi durch es hindurch in der gleichen willenlosen Haltung, die seiner Produktion zugrunde lag, die gleiche metaphysische Gegenständlichkeit erleben.“*<sup>509</sup> Damit hat man schon die ersten Momente des Nachfolgens herausgestellt: nämlich die Erreichung derselben Erkenntnishaltung und desselben Erkenntniserfolges in der Ideenerkenntnis wie der Künstler, dieselbe damit einhergehende Entleerung des Individualcharakters, dieselbe Entindividualisierung und dieselbe Befreiung von sich, in dem ein gut Teil der Lust am Schönen liegt. Aber auch findet man dieselbe Nutzung des paradox anwesenden Gattungscharakters im Kenner – mit einem Unterschied: Der Kenner folgt nur nach. – *„Denn auch Jeder von uns trägt die ganze Menschheit in sich, d. h. Keime, Anlagen zu allen Neigungen und Leidenschaften deren der Mensch fähig ist nur daß wir uns dessen nicht mit der Klarheit und Besonnenheit bewußt sind, die zur Darstellung fähig macht; wohl aber sind wir dadurch im Stande das Richtige der Darstellung anzuerkennen, selbst wenn in unserer Erfahrung kein Original liegt womit wir es vergleichen können.“*<sup>510</sup>

Der Künstler also schafft, der Kenner also beurteilt, indem er zunächst das Werk zwangsläufig performativ auf seine Tauglichkeit prüft, zur Idee hinzuführen. Führt das Werk den idealen Kenner erst gar nicht zur Idee, muss es verfehlt sein, indem es die Charaktere wohl in keinster Weise erkenntnisgerecht vor Augen führt. – Ist aber der Kenner zur Idee vorgedrungen, kann er in

---

508 „Ich sage der Dichter soll seine Personen so schaffen wie die Natur selbst, [...] Hiebei ist jedoch eine Erklärung nötig, um dem Misverständniß vorzubeugen daß die strengste Natürlichkeit aller Aeüßerungen zu suchen sei. Das ist nicht; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Bei aller Wahrheit in der Darstellung der Charaktere, sollen diese doch *idealistisch* gehalten seyn.“ VLS, 203

Der Künstler wird also nicht im strikten Sinne zur Natur. Er übernimmt allerdings ihre Rolle in einer überhöhten Form, indem er Ideen möglichst vielsagend in Stoff versenkt. – Es ist die strukturelle Mimesis der Natur, die bereits als Ansatz stark gemacht wurde, welche erst eigentlich die Aussage erlaubt, der Künstler übernehme die Rolle der Natur und sei verklärende Natur: Der Künstler ist die Natur und doch mehr als die Natur, indem er sich nunmehr mit ihr im Vorgehen, nicht mehr in der qualitativen Ausformung der Inhalte trifft.

509 Pothast (1982), 78f.

510 VLS, 205f.

derselben Rückwärtsbewegung, die der Künstler machte, um das Geschaute in seine Figuren klar und deutlich zu versenken, nunmehr die Figurenkonstruktion beurteilen. Er kann post festum das „*Richtige der Darstellung anerkennen*“<sup>511</sup>. Denn er ist – unter Anleitung – zur Idee vorgedrungen und er kann nun nachträglich dasjenige, was ihn zur Idee vordringen ließ – das Medium „Kunstwerk“ – von einem höheren Standpunkt aus beurteilen. Die Tauglichkeit des Kunstwerks, zur Idee gelangen zu lassen, steht zu diesem Zeitpunkt natürlich bereits außer Frage – einzig Unstimmigkeiten zu monieren und kleinere Kritteleien anzubringen, dazu eröffnet sich dem Kenner nun die Möglichkeit, wie das Folgende belegt: „*Er [Shakespeare, Th.L.]“, bemängelt Schopenhauer, „läßt diesen Grafen überall mit edlem, ritterlichem Anstande auftreten, eine diesem angemessene Sprache reden, ja, hat ihm mitunter sehr schöne und selbst erhabene Stellen in den Mund gelegt; indem er weit davon entfernt ist, es zu machen wie Schiller, der gern den Teufel schwarz malt, und dessen moralische Billigung, oder Mißbilligung, der von ihm dargestellten Charaktere durch ihre eigenen Worte durchklingt. Sondern bei Shakespeare, und so auch bei Göthe, hat Jeder, während er dasteht und redet, vollkommen Recht, und wäre er der Teufel selbst. Man vergleiche in dieser Hinsicht den Herzog Alba bei Göthe und bei Schiller.*“<sup>512</sup> – Auffällig ist ja, dass Schopenhauer nur technische Ausführungen bei Schiller bekrittelt, dass er nur die Darstellung der Idee im Stoff kritisiert. Diese Eigentümlichkeit klärt sich durch die Voraussetzungen jedoch von selbst: Der Kenner gelangt zur Idee, die der Künstler für ihn zu sehen vorbereitet hat. Niemals aber kann er weiter als der Künstler gelangen. Dies schließt eine Kritik, der Künstler habe etwas an der Idee „falsch“ gesehen, eo ipso aus. Und so findet der zum Kritiker gewandelte Kenner seine natürliche Grenze an der vermittelten Erkenntnis des Künstlers; will er nicht zum Scharlatan werden, der mit dem Werk des Künstlers vorgibt, über den Künstler hinauszugehen. Hat der Kenner die Idee also bestenfalls genauso gesehen wie der Künstler, steht ihm jetzt ein einziger Weg zur Kritik noch offen: Er kann die Umsetzung der Idee in den Stoff beurteilen und den Weg, den der Künstler zur Idee ausgelegt hat, auf eine noch mögliche Optimierung hin überprüfen. Kritik des Kenners betrifft damit allein die genannte „*[t]echnische*“<sup>513</sup> Dimension der Kunst<sup>514</sup>.

Ganz von dieser eingeschränkten Kritikmöglichkeit abgesehen artet die Betrachtung von Kunstwerken zusätzlich in einen regelrechten Lernakt aus, der nicht wieder zirkelhaft in der Kunst

---

511 VLS, 206

512 P II, 248

513 Vgl. W I, 230

514 Und diese technische Dimension ist nicht alles; ja, eigentlich das Wenigste, solange eine vielsagende Idee nur erkennbar hervortritt: „Hingegen [...] die höchste Schönheit [Deutlichkeit einer wichtigen Idee!, Th.L.] [ist, Th.L.] ihnen [bestimmten technisch feinen Werken, Th.L.] fremd geblieben. Da nun aber diese der Zweck [ist, Th.L.], zu welchem die technische Vollkommenheit sich als Mittel verhält; so sind sie nicht Kunstwerke vom ersten Range; ja, sie sind nicht unbedingt genießbar: denn die angeführten Mängel, nebst den nichtssagenden Gegenständen und der durchgängigen kirchlichen Gebärde, müssen immer erst abgezogen [...] werden.“ P II, 480



– was für den vollendeten Kenner auch unsinnig wäre –, sondern im Leben zum deutlichen Vorteil gereicht: „[Es ist, Th.L.] [...] so, daß wir durch das Studium poetischer Charaktere fähiger werden die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzufassen, und das Charakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Charakteristischen der Menschen wir dadurch eben so geschärft wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird.“<sup>515</sup> Der Kenner lernt bei der Betrachtung des Kunstwerks „aufzufassen“. Der Künstler wird Vorbild in Reinform: Es geht – wenngleich in kleinem Maße – in Richtung der Erreichung seiner ihn als Künstler auszeichnenden Sehfähigkeit *im Leben*. Der Lernakt ist somit in gewisser Weise die Emanzipation vom Künstler, indem dieser selbst den Kenner entziffern lehrt, was die Natur nur unleserlich schmiert. – Nicht, dass dadurch der Kenner eine neue Qualität erreichte, gar Künstler würde und plötzlich Kunstwerke schüfe; aber er lernt ohne die Amplifikation seiner Sehfähigkeit durch die Kunstwerke sehen. Er geht dem Künstler nach, indem er jetzt selbst den Charakter aus dem Individuum herauszusehen beginnt, trotz aller Unschärfe und Idiosynkrasie. Der geübte Kunstkenner verlässt den Zwang der unsicheren Konstruktion des intelligiblen Charakters, die ja bekanntlich von jedem, noch so Kunstfernen, betrieben wird, und erlangt einen alternativen – *künstlerischen* – Zugang zur Erfassung des Charakters seiner Mitmenschen<sup>516</sup>. Der Künstler wird zum Lehrmeister einer Erkenntnisform und zum *Wegbereiter einer Methode der Menschenkenntnis*, die jenseits der asymptotisch ins Unendliche zu vervollständigenden, bis zum Punkt x auf Widerruf gestellten Konstruktion steht<sup>517</sup>. – Der Künstler als Lehrer der Charaktererfassung.

---

515 VLS, 207

516 Gödde (2005), 31, sieht in dieser künstlerischen Erfassung eine Ähnlichkeit zur „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“ (vgl. z. B. Schmidbauer (2006), 26ff.) des Psychoanalytikers und – dies ist das eigentlich Interessante – macht damit eine Parallele in der *Erkenntnishaltung* von Psychoanalytiker und Schopenhauer'schem Künstler auf. Eine überlegenswerte Parallelisierung, die einmal jenseits der oft behaupteten parallelen Grundstruktur eines dualistischen Modells der Psyche (vgl. z. B. de Berg (2003), 8) liegt.

517 In diesen Ausführungen steckt zudem, wenn man den Blickwinkel etwas weitet, eine höchst interessante Aussicht auf eine, wenn schon nicht moralische, so doch epistemische Veredelung des Menschengeschlechts durch die Kunst. Doch dieser auf den ersten Blick für Schopenhauer seltsam optimistisch anmutende Ansatz wird bei näherer Überlegung sogleich relativiert, bleibt in gewisser Weise ganz „Schopenhauer“: Zunächst macht eine Erkenntnisübung den moralisch schlechten Menschen nie besser. Sodann ist es nur wenigen Menschen überhaupt vergönnt, sich bis hin zu einer Verbesserung ihrer Erkenntniskraft intensiv mit Kunst auseinanderzusetzen, was rein zeitliche Gründe – der Broterwerb will gesichert sein – hat. Zuletzt bedeutet bessere Erkenntnisfähigkeit auch kein genussreicheres Leben, sondern einen Tausch von Pest gegen Cholera: Den Dummen quält die Langeweile bis zu zwanghafter Geselligkeit; den Erkennenden dagegen unter anderem körperliche Schmerzen, welche seine erhöhte, nunmehr geübte Sensibilität wie unter dem Vergrößerungsglas von Mücken- auf Elefantengrößen verwandelt. Die Welt wird eben nie glückbringender – höchstens klarer.

## 4.5 Wer ist der Schönste?

Man nehme sich zum zweiten Male die Definition des Schönen vor, wie sie vorhin unter dem Gesichtspunkt „*Individual-Gattungscharakter*“ herausgearbeitet wurde<sup>518</sup>. Es hieß: „Seine im menschlichen Bereich angewöhnte synekdochische Aussprache mit in die Kalkulation einberechnet, ist das Schönstmögliche im Menschlichen die reine Aussprache des naturgemäß sich perspektivierenden Gattungscharakters: *die Deutlichkeit von Synekdoche*.“ Daneben einmal die Definition des Epos und Dramas des Autors gelegt: „*Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet*.“<sup>519</sup> – Mit einem Auge auf dem letzteren Satz des Philosophen, mit dem anderen nun auf einem der Beschreibung adäquaten Text, wird man es wohl bei dieser Aussage zunächst nur zu einer lapidaren Beistimmung bringen. Das Nibelungenlied – dies sei kurz das sprechende Beispiel, selbst wenn Schopenhauer nur vergleichsweise laue Worte dafür übrig hat<sup>520</sup> – ist sicherlich als beschleunigter negativer Gabentausch bis in die Entdifferenzierung eine der schönsten Gewaltentfesselungen in der Literatur überhaupt und zeigt so recht, was entsteht, wenn homo homini einmal wirklich lupus wird<sup>521</sup>. Gleichwohl kann man wohl kaum verleugnen, dass es den Gattungscharakter perspektiviere. Und noch mehr: Es perspektiviert ihn recht gut, dem anthropologischen Grundtenor des Autors angemessen. „Schönste Gewaltentfesselung“ ist gesagt; und es bleibt nicht nur ironisch gemeint, sondern es scheint in diesem offensichtlichen Oxymoron ein Problem auf, was aus Schopenhauers Theorie des Schönen als Deutlichkeit einer Perspektivierung des Gattungscharakters erwächst. – Denn der Gattungscharakter hat viele Merkmale. Und recht viele davon sind dem hier gefahrenen Radikalpessimismus entsprechend – schlechte<sup>522</sup>. Die Deutlichkeit von Synekdoche, die als ein Signum des Schönen erwiesen wurde, sagt noch lange nichts aus über den Inhalt dieses synekdochischen Ausschnittes eines Gesamtes: Mit dem sieht es mitunter höchst unschön aus.

Man frage einmal so anschaulich wie frei heraus, wer denn nun eigentlich der Schönste sei – nur um

---

518 Vgl. Kap. 4.3

519 W II, 660

520 „Auf den Gymnasien sollte keine altdeutsche Litteratur, Nibelungen und sonstige Poeten des Mittelalters gelehrt werden: diese Dinge sind zwar höchst merkwürdig, auch lesenswerth, tragen aber nicht zur Bildung des Geschmacks bei und rauben die Zeit, welche der alten, wirklich klassischen Litteratur angehört. Nun aber gar diese Nibelungen mit der Ilias zu vergleichen, ist eine rechte Blasphemie, mit welcher die Ohren der Jugend, vor allem, verschont bleiben sollten.“ P II, 431

521 Zur extremen Gewaltentfesselung im Nibelungenlied als Reziprozität vgl. Gephart (2005) und Müller (1998).

522 Dies wird – als Anwendung des Aussprachegesetzes – reflektiert in der entsprechenden Vielheit schlechter Menschen: „In einer Welt, wo wenigstens fünf Sechstel Schurken oder Narren und Dummköpfe seien, müsse für jeden des übrigen Sechstels, und zwar um so mehr, je weiter er von den anderen abstehe, die Basis seines Lebenssystems Zurückgezogenheit sein, je weiter desto besser.“ Gwinner (1910), 266; wozu Gwinner untenstehend die Bemerkung gibt, dass er allerdings nie erfahren habe, worauf Schopenhauers Schätzung beruhe.

die „schönen“ Bewerber für die engere Wahl einmal zu sehen: Um diesen Rang streiten können sich überhaupt nur klare Perspektivierungen des Gattungscharakters, Aspekte, denen das Attribut „schön“ schon zukommt. Der vollendet Mitleidsfähige als eine mögliche poetische-klare Konstruktion wird sich vorschlagen; sodann der Heilige, der den Willen verneint hat: Im edlen Hungertod fröhlich-befreit dahinsiechend perspektiviert er ja vorausseilend das ultimative to-do für die gesamte Menschheit. So weit gibt bis jetzt die Bewerberliste gar keinen Grund zur Beanstandung: Mitleidsfähiger und Heiliger sind sicherlich Möglichkeiten der Gattung, Ausschnitte des Gattungscharakters, Möglichkeiten des Menschseins überhaupt. – Nun aber: der Asozialste, Brutalste, Rücksichtsloseste, Hasserrfüllteste, Unbelehrbarste? – Ja, auch der ist schön, so er denn nur die genannten Eigenschaften *rein und deutlich* verkörpert: Man findet ihn mit in der Schlange der Bewerber. Und selbst wenn man im Augenblick nicht sicher entscheiden kann, wer denn nun der Schönste wäre; die Qualitäten der Bewerber lassen zum Teil erschauern<sup>523</sup>.

Schopenhauer selbst verliert kein Wort über die Differenz zwischen seinem Schönheitsbegriff und dem alltäglichen Begriff von „Schönheit“. Die Sache wird einfach positioniert: *„Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektivieren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht [...]“*<sup>524</sup> Das „Hässliche“ ist damit die *Undeutlichkeit des (synekdochischen) Ideenausdrucks*, ein unvollkommen ausgesprochener Gattungscharakter beziehungsweise ein undeutlich ausgesprochener Aspekt am Gattungscharakter. Und das „Schöne“ meint dann nicht das Angenehme, nicht das Harmonische, nicht das Nützliche, Angemessene und Brauchbare, auch nicht das sittlich Gute; sondern es ist die *Deutlichkeit des (synekdochischen) Ideenausdrucks*<sup>525</sup>, was dem Verständnis des Philosophen vom Schönen zugrunde liegt. Von daher darf auch eine Aufzeichnung des ganz frühen Schopenhauers

523 Walter Schulz (1981) macht auf eine andere, noch basalere Dimension des Schönheitsproblems aufmerksam: „Die Kunsterkenntnis ist offensichtlich paradox, insofern sie die Ideen als Manifestationen des Willens, der eo ipso immer entzweiter Wille und daher ein Widerspruch mit sich selbst ist, als schön deklariert.“ Schulz (1981), 408 – Er deutet damit auf die obige Darstellung der Ideen als eines „gefrorenen Konfliktes“ hin, welche These deswegen aufgestellt wurde, weil die Ideen ihre Herkunft aus dem zerrissenen Willen niemals verleugnen können (vgl. Kap. 2.3). Die im statischen Dauerkonflikt stehenden Ideen aber fallen automatisch unter das Verdikt der „Sinnlosigkeit“, das Schopenhauer schon den Willen als gesamten aburteilen ließ wegen des leidenschaftenden Unsinn, der vom Tiefsten bis ins Höchste reicht (vgl. Kap. 2.2).– Die Implikationen des letzteren Zitates von Schulz sind daher über alle Maße weitreichend: Ja nicht einmal der Mitleidsfähige und der Heilige sind dann streng genommen „schön“, wenn man Schönheit, wie es das Alltagsverständnis tut, jenseits von Entzweiung und perpetuiertem Bruderkampf ansiedelt. Heiliger und Mitleidsfähiger drücken in ihrer leibhaften Existenz noch immer die – wenn auch im Absterben begriffene – Willensexistenz aus, die wesentlich im Streit mit sich selber liegt. Kurzum: Der Wille und *alles*, was von ihm kommt oder auch nur ein ganz klein wenig an ihm hängt, sei es Idee, sei es Einzelding, kann in diesem gewöhnlichen Verständnis niemals „schön“ sein.

524 W I, 264

525 Synekdochisch natürlich beim Menschen nur: Wie schon so oft erwähnt, spricht jedes Einzeltier und generell alles unterhalb des Menschens seine Idee aus, ohne auf eine pars pro toto in der Darstellung zurückgreifen zu müssen. – Doch auch die Vorstellung vom „schönen Mistkäfer“, der seinen Gattungscharakter bis kurz vor die Perfektion abbildet, nimmt manchen sicher etwas Wunder, was wieder Ausdruck der Kluft zwischen Alltagsverständnis und „Schopenhauerverständnis“ des Schönen ist, diesmal aber auf die subanthropinen Ebenen hin gespiegelt wird.

der Jahre der Systemgenese nicht unbeachtet bleiben, weil sie den gesamten erläuterten und zu erläuternden Konnex aufs Klarste vorwegnimmt: „[W]ie könnte denn alle Kunst um so schöner seyn, je objektiver und naiver sie ist?“<sup>526</sup> – Je objektiver, je weniger deformiert, eingefärbt, verstellt und verschleiert, desto schöner! Das Formalkriterium des Schönen, die Deutlichkeit des Ausdrucks, sieht von der inhaltlichen Qualität dessen, was da gerade sein Siegel dem Stoff aufdrückt, ganz anders als das Alltagsverständnis ab: Pure *Deutlichkeit* allein ist es, die gewünscht wird. – Deutlichkeit des *Ausdrucks* und der resultierenden *Einsicht*. Das Schöne Schopenhauers ist nur noch wahr. Der Künstler bleibt allein der gewissenhaften Aufdeckung der unschönen und un guten „(Platonischen) Ideen“<sup>527</sup> verpflichtet. Zuletzt ist es eben nur noch der reine Dienst an der Wahrheit

526 HN I, 116

527 „[D]ie Platonische Idee: das Objekt der Kunst“ (W I, 197) heißt demonstrativ die Überschrift zum dritten Abschnitt der *Welt als Wille und Vorstellung*. – Zweifel an dieser Inanspruchnahme des „Platonischen“ werden immer wieder vorgetragen.

Erstens: „Ideen von schlechten Dingen gibt es [sc. bei Platon, Th.L.] nicht.“ Hübscher (1987), 120; ähnlich Zint (1927), 31, – Vgl. die anfängliche Unterhaltung des jungen Sokrates mit Parmenides im gleichnamigen Dialog Platons: „Ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκратης, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπιος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτων τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτῶν ἢ ὧν [τι] ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε μή;“

Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι · εἶδος δὲ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον.“ Platon, II, Parmenides 130 c-d („Bist du aber auch bei solchen Dingen, Sokrates, wo es beinahe lächerlich scheinen könnte, wie z. B. Haar, Kot, Schmutz und dergleichen verächtlichen und gemeinen Dingen in Zweifel, ob man für jedes eine besondere Idee aufzustellen habe, verschieden von dem, was uns davon durch die Hände geht, oder soll das hier nicht so sein? Durchaus nicht, habe Sokrates gesagt, sondern deren Sein beschränkt sich auf das, was wir sehen; eine besondere Idee für sie anzunehmen, wäre doch gar zu wunderlich.“ [Übersetzung Platon (1998d), 57])

Zweitens: „Von der [...] wichtigsten Funktion [...], in der die Ideen bei [Schopenhauer, Th.L.] auftreten, der *ästhetischen*, ist [...] bei Platon nicht die Rede. Selbst der Idee des Schönen kommt diese Bedeutung kaum zu.“ Zint (1927), 31. Schopenhauer selbst bekrittelt ja explizit an Platon, dass für diesen die Kunst nur eine Nachbildung von konkreten Einzeldingen ist („πόρρω ἄρα που ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστὶν [...]“ Platon, IV, Politeia 598 b); von Ideenabbildung hier keine Spur: „– Bei dieser Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unsere Ideenlehre von der des Platon gar sehr abweicht. Er lehrt nämlich [...], daß der Gegenstand, den die schöne Kunst darzustellen beabsichtigt, das Vorbild der Malerei und Poesie, nicht die Idee wäre, sondern das einzelne Ding. Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um so weniger irre machen, als dieselbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes ist, nämlich seiner Geringschätzung und Verwerfung der Kunst, besonders der Poesie: sein falsches Urtheil über diese knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.“ W I, 250

Drittens gibt es bei Schopenhauer keine Anamnesis; Erkennen ist für ihn nicht Wiedererinnern (gegenüber Platon, I, Phaidon 72 e: „[...] ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὕσα [...]“).

Viertens sind Platonische Ideen bei Platon sicher keine Objektivationen eines Willens.

Fünftens klingt nach Schopenhauer bei Platon an, dass es Ideen von Artefakten gäbe, was für den Willensmetaphysiker ein großes Unding ist, „indem es nicht die Idee des Artefakts [ist, Th.L.], die aus ihnen spricht [den Artefakten, Th.L.], sondern die Idee des Materials, dem man diese künstliche Form gab. [...] – Unserer Ansicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beistimmen, wenn er [...] behauptet, Tisch und Stuhl drücken die Ideen Tisch und Stuhl aus; sondern wir sagen, daß sie die Ideen ausdrücken, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen.“ W I, 249

Und sechstens: Der Weg, zur Idee zu kommen, bleibe für Platon das reine Denken, für Schopenhauer sei es die Anschauung, die Künstler und Philosophen zur Ideenerkenntnis führt (vgl. Zint (1927), 30; Hübscher (1987), 120f.; Asmuth (2006), 261f., der jedoch unberechtigt den Künstler bei Schopenhauer vom Philosophen trennt).

Dieses letztere Argument hat allerdings seine Tücken: Es gibt in der Platonexegese einen Interpretationsstrang, der besagt, dass ein separates *intellektuelles Anschauungsvermögen* die Ideenerkenntnis besorge (vgl. Oehler (1962), 112ff., bes. 125, wo von einem anderen „Modus der Erkenntnis“ die Rede ist; Krämer (1975), 445ff.; zu den Problemen dieser Position vgl. Szaif (2009), 125f.). Für den hiesigen Kontext ist ausschließlich interessant,

selbst, der Pate steht dieser Ansicht über das „Schöne“<sup>528</sup>: „*Die Schönheit der Kunst ist eins mit der Wahrheit, [...] also Eins mit der treuen Darstellung, nicht des Zufälligen, sondern des Wesentlichen.*“<sup>529</sup>

Der Auftrag, den Kunst konkret auf sich genommen hat, ist nun einmal, „*das Problem des Daseyns zu lösen.*“<sup>530</sup>; ein redlicher Blick jenseits der polykolorierten Oberflächentextur. – Und darin liegt die Lust an ihr, liegt die Lust an dargestellter Gräuel generaliter und Tragödie specialiter: „*Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrate, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.*“<sup>531</sup>

---

dass sich Platon in dieser Weise lesen lässt, was einerseits auf Ausführungen im 7. Brief zurückgeht, andererseits die visuelle Metaphorik in den Ideengleichnissen der Politeia in Anschlag bringt (vgl. Platon, V, Epistulae 341 c-d: „καὶ [...] ἑξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδὲ τρέχει.“; vgl. Plato, IV, Politeia 533 d: „ὄμμα τῆς ψυχῆς“). Gut möglich ist es, dass Schopenhauer eine solche Lesart der Platonischen Ideenerkenntnis vertritt: Er besaß die kompletten Werke Platons (vgl. HN V, 126), und die visuelle Metaphorik der Ideenpassagen wird ihm schwerlich entgangen sein. – Denn die Frage bleibt ja, wieso, wenn sich 6 gute Gründe gegen die Ähnlichkeit von Schopenhauer'scher und Platonischer Ideenlehre anführen ließen, Schopenhauer „(Platonische) Ideen“ für sich in Anspruch nimmt? Die „Vorbildhaftigkeit“ und die „Einheit“ der Ideen, welche das viele Abbildhafte umgreifen (vgl. Kap. 2.3), sind als Berechtigung, sich das „Platonische“ auf die Fahnen zu schreiben, zu wenig (vgl. übereinstimmend Asmuth (2006), 265f.). Ganz anders sieht es dagegen aus, wenn Schopenhauer meint, den intuitiven Erkenntnismodus für die Ideen bei Platon ausfindig machen zu können. Ausschlaggebend ist dabei der Kommentar Schopenhauers zu Platons eigener Erkenntnisweise, indem die Beschreibung der Produktionsbedingungen Platons auf die Interpretation der Platonischen Ideenlehre zurückgespiegelt haben wird: „– Kant nun aber drückte nicht allein die selbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weise aus, sondern machte sie, mittelst der ruhigsten und nüchternsten Darstellung, zur erwiesenen und unstreitigen Wahrheit; während sowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine *allgemeine Anschauung* [Kursivierung, Th.L.] der Welt gegründet hatten, sie als unmittelbaren Ausspruch ihres Bewußtseyns vorbrachten, und sie mehr mythisch und poetisch, als philosophisch und deutlich darstellten.“ W I, 496f. – Keineswegs in ihrer Stichhaltigkeit angegriffen werden damit natürlich die obigen Gegenargumente eins bis fünf; hier liegen tatsächlich eklatante Unterschiede zwischen Schopenhauer'scher und Platonischer Ideenkonzeption vor. Und manche jener Einwürfe stammen schließlich von Schopenhauer selbst, der sich der Differenzen seiner Ideen zu den Platonischen durchaus bewusst war. Allein diese Unterschiede betreffen wohl in seinen Augen nur Marginalien, verbieten ihm in keinsten Weise, die eigenen Ideen im Kern „Platonisch“ zu nennen. – Das Herzstück der Lehre von den Ideen aber ist die Anschaulichkeit derselben, „[d]enn nur anschaulich wird die Idee erkannt.“ W I, 287

528 „Denn in jedem Geiste, der sich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, ist, wie versteckt und unbewußt es auch seyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseyns, zu erfassen.“ W II, 463

Mit dieser Argumentation einer generellen Wahrheits- und Deutlichkeitsapothese in der Kunst, die gespiegelt wird in der herausgestellten Bedeutung des Begriffs „schön“, geht auch Jung (1987) und hebt den soteriologischen Aspekt der Darstellung des Häßlichen beziehungsweise Schönen „nach Schopenhauer“ hervor: „Dabei geht es ihm [Schopenhauer, Th.L.] allerdings nicht um die Verklärung des Bestehenden, was eher bei seinen Zeitgenossen durch deren expliziten Ausschluß faktischer Häßlichkeiten aus dem Gestaltungskanon der Kunst anklingt; vielmehr lebt seine Ästhetik von dem Paradox, daß die favorisierten Kunstwerke umso höher einzuschätzen sind, je *deutlicher* [Kursivierung, Th.L.] sie die schrecklichen Seiten des Lebens gestalten, je eindringlicher sie die *Wahrheit* [Kursivierung, Th.L.] über diese Welt demonstrieren und uns desto nachdrücklicher vor Augen führen, daß die Verneinung der Welt die angemessenste Reaktion auf sie ist.“ Jung (1987), 249

529 HN I, 321

530 W II, 463: „Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseyns zu lösen.“

531 W II, 495

Nichts Paradoxes ist dann daran, dass die vorgeführten Grausamkeiten für Genuss sorgen, worüber man sich schon öfters stark wunderte<sup>532</sup>. Die Grundvoraussetzung besteht darin, dass bei Schopenhauer die ungefilterte Erkenntnis des Wahren – *Entlarvung* – Genuss und Lust bringt, wovon Lust und Genuss an Gräuel in der Kunst nur die erste Ableitung ist: „– *Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseyns an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt; [...]*.“<sup>533</sup> Es herrscht hier die Lust an Wahrheit, Klarheit und Deutlichkeit.

Diese Lust ist aber wiederum auch nur die Folge der Setzung, dass Erlösung von der Lebensverblendung *durch Erkenntnis* die erklärt „beste Fahrt“ ins nihil relativum ist<sup>534</sup>. – Echter Genuss, nicht ephemere Befriedigung des nie genugsamen Willens, liegt eben dort, wo das Wertvollste vorbereitet wird. Nur von dort aus wird auch verständlich, warum Schopenhauer das Lustspiel in seiner Einseitigkeit und Verharmlosungstendenz entlarvt und verurteilt: „*Wenn nun als die Tendenz und letzte Absicht des Trauerspiels sich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; so werden wir in seinem Gegensatz, dem Lustspiel, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung dieses Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; [...]. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei [...]. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeüßerungen und Gebärden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit ausdrücken; – so kann auch von dieser Seite, also auf eine*

532 Krueger (2001) fragt angesichts des in Tragödie und Epos Dargestellten und anschließend als „schön“ Verkauften, worin eigentlich genau der Kunstgenuss beim Anblick des grausamen Geschehens liegen solle? – Und er kommt zum Ergebnis, dass er jedenfalls nicht in der Betrachtung dieser Geschehnisse und der Erkenntnis jener Seite der Idee beziehungsweise des Gattungsscharakters liegen könne: „When tragedy shows the nature of will to be essentially egoistic and wicked, it becomes difficult to accept this insight as in any way pleasing.“ Krueger (2001), 120

Die Frage nach einer Verbindungsmöglichkeit von offenkundig Furchtbaren und Ekelzerregenden mit einem ästhetischen Genuss, der paradoxerweise auch noch linear mit dem horrifizierenden Moment des Dargestellten ansteigt, stellt bereits Simmel in seinen Vorlesungen: „Wo nun aber die Darstellung der Szenen und der Empfindungen des Lebens tatsächlich zu ästhetischem Genuß wird, bleibt der psychologische Widerspruch bestehen, daß jene Inhalte für uns um so furchbarer sind, je tiefer und wahrer sie erkannt sind – und daß diese Erkenntnis gerade in demselben Maße ästhetisch genußreicher ist.“ Simmel (1907), 296

533 W II, 730f.

534 Vgl. zu den Reisemöglichkeiten ins Nichts Kap. 1.8.

unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daseyn und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck seyn kann, daß sie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daseyn gelangen konnten, und daß was sich so darstellt etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre.“<sup>535</sup> Das Lustspiel vernebelt die Erkenntnis. Es bringt „vom Typus der Schönheit“ – also Klarheit! – fernstehende Gestalten auf die Bühne, es braucht selbst – und bringt nicht – Entlarvung, es verstrickt ins Leben – und entfernt so im unkalkulierbaren worst case von der Möglichkeit der Verneinung; just wie die Tragödie im unkalkulierbaren besten Falle zur plötzlich hineinbrechenden Verneinung hinleitet<sup>536</sup>.

Das rücksichtslose Vorgehen der wahren Kunst als Deutlichkeitsapotheose muss insofern dann dem der „redlichen“<sup>537</sup> – und damit eo ipso lustvollen<sup>538</sup> – Philosophie ähneln, die genauso wenig aufstellt, was oberflächlich gefällt, sondern was *wahr* ist, auf dass sie der wesenhaft verfehlten Kreatur den Kopf zurecht rücke: „Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt.“<sup>539</sup> – Genau in diesem ihrem gemeinsamen Auftrag treffen sich Kunst und Philosophie, denn „die Ideen sind also die Wege der Erkenntnis und diese der Weg des Heils.“<sup>540</sup> Sie sind das Ticket für die beste Fahrt ins Nichts, das man bei persönlicher Eignung sowohl bei der Kunst wie auch bei der Philosophie lösen kann – deren beider Betätigungsfeld bekanntlich die Konservierung der Ideen, die treue Abspiegelung des erschauten Wesens der Welt ist<sup>541</sup>. Ästhetik und Ethik Schopenhauers zeigen sich hier weit stärker miteinander verknüpft als nur dadurch, dass der Asket auf Länge dasjenige hat, was Künstler und Kenner auf kurze Zeit besitzen: nämlich die Ruhe von sich; sondern „[...] alle ächte Kunst und

535 W II, 500f.

536 Die freie Verneinung des Willens ist zwar systematisches Thema erst in Kap. 5.5: Hier sei jedoch angemerkt, dass, egal wie mürbe das Dasein durch Kunst oder Philosophie gemacht wird, die Verneinung des Willens, die Aufgabe der Existenz, keineswegs ein forcier- oder kalkulierbares Geschehen ist. Darum bleibt Verneinung aus Erkenntnis immer verbunden mit den Wörtchen „vielleicht“, „möglicherweise“, „eventuell“. Denn es „geht aus dem Leiden die Wendung des Willens nie mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor; sondern bleibt frei.“ HN I, 405

537 Vgl. z. B. W II, 5: „Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch seyn: ja, sie muß es, um nur redlich zu seyn.“ – Der Redlichkeit in der Philosophie entspricht demnach die Deutlichkeit beziehungsweise Schönheit in der Kunst.

538 Noch autobiographisch (oder zumindest durch ein autobiographisch daherkommendes erste-Person-Text-Ich) wird diese Polung von eigentlich wenig Lustvollem und hier doch Lustvollem, weil Wertvollem, wiederholt: „Mein Leben in der wirklichen Welt ist ein bittersüßer Trank. Es ist nämlich, wie mein Daseyn überhaupt, ein stetes Erwerben von Erkenntniß, Gewinnen von Einsicht, das hier diese wirkliche Welt und mein Verhältniß zu ihr betrifft. Der Gehalt dieser Erkenntnis ist traurig und niederschlagend: aber die Form der Erkenntniß überhaupt, das Gewinnen an Einsicht, das Eindringen in die Wahrheit ist durchaus erfreulich [...]“ HN I, 375

539 E, 254; vgl. auch E, 52

540 HN I, 200; ähnlich HN I, 418: „[...] so ist die Erkenntniß welche der Wendung des Willens vorhergeht, Erkenntniß der Idee [...]“

541 „Die Kunst der Phil[osophen] ist eben in abstrakten Begriffen das *Wesen* [Kursivierung, Th.L.] der Welt und des Lebens treu wieder zu geben, wie jede andre Kunst es in ihrem Stoff treu abspiegelt; [...]“ HN I, 470; „Sofern die Philosophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der Idee, ist sie allerdings den Künsten beizuzählen [...]“ HN I, 482

*Philosophie hat zum Ausgangspunkt die Erkenntniß des Wesens der Welt [...], die Erkenntniß der plat[onischen] Idee: eben diese auch ist es allein welche ethischen Einfluß hat, d. h. den Willen vom Leben abwenden und seiner Aufhebung näher bringen kann: [...]*<sup>542</sup> – Die Nähe der Kunst im weitesten Sinne zur Philosophie wird hauptsächlich durch die Katalyseleistung, jenes unbestimmte „näher bringen“ zur Willensverneinung, konstruiert. Außerdem sieht man in diesem Geschehen deutlich, wie Schopenhauer bei aller vornehmen Zurückhaltung – seine Ethik macht ja keine Vorschriften, weil dies vor die Wand geredet wäre<sup>543</sup> – seine eigene Philosophie in sanfte Medizin verwandelt: Wie bei der Kunst liegt ihr Fokus darauf, durch Erkenntnis sanft ins nihil hinüberzuführen – als Textbewegung vom ersten zum „ernsten“ vierten Buch<sup>544</sup> und als dem Leser nahezubringendes Verneinungsevangeliem. Die Philosophie Schopenhauers ist das Heilmittel, das *möglicherweise* hilft, ist das Katalytikum, das den individuellen Weg ins Nichts *vielleicht* beschleunigt, wird *eventuell* Katharsis für die Getäuschten, die hier zwar nicht den Affekt, sondern den Irrtum ausschwitzen, indem sie ent-täuscht werden über das Leben im wahrsten Sinne des Wortes. – Wie das gelungene Kunstwerk, das die Untiefen des Daseins aufschließt und die Botschaft, was den Lebenswert betrifft, in a nutshell gibt: „*Wer versteht, wie das Leben nichts ist als Objektivierung[,] der Spiegel des Willens, in dem er sich erkennen, in sich gehen, sich beruhigen und wenden soll; der wird erst eigentlich verstehn wie die Kunst die Blüthe des Lebens sei, weil sie im wesentlichen dasselbe leistet als das Leben, aber mit Absicht und Besonnenheit, konsequenter und vollendeter; das Leben zeigt nur Individuen, die Kunst Ideen.*“<sup>545</sup>

Es zeigte aber die Kunst, diese „*Blüthe des Lebens*“, im letzten Kapitel sogar, wie die heilfördernde Erhellung des dunklen Daseins nicht nur über einen Inhalt, der *eventuell* eine Reaktion – jene „Verneinung“ – plötzlich zeitigt, sondern auch über eine sichere Performanz laufen kann: Kunst führt nicht nur vor Augen – Kunst öffnet auch die Augen. Schopenhauers Kunst ist existentialistisch angestrichen: Sie ist Lebenshilfe für das unter sich und der Welt leidende Subjekt: Sie bedeutet zwar nach wie vor die Befreiung von sich selbst, sie bedeutet zwar weiterhin die rücksichtslose Enthüllung von Inhalten. Sie bedeutet aber auch eine Erkenntnisübung – ist direkt fürs Leben, diesem Tummelplatz von Charakteren, zu gebrauchen. Und damit ist der wackelige ästhetische Zustand der Kunstauffassung, der immer wieder mit einem harten Aufprall in der empirischen Welt voller Willensobjektivationen endet, nicht allein verbunden mit einer Bewegung von Befreiung –

---

542 HN I, 486

543 „Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte.“ W I, 319 – Für Schopenhauer ist die Ethik eine *theoretische* Disziplin; und zwar wegen des unwandelbaren Charakters des Einzelnen.

544 Welches vierte Buch mit dem Wort „Nichts“ endet!

545 HN I, 466



Rückverstrickung<sup>546</sup> und einem „Vielleicht“, was die Ent-täuschungsmöglichkeiten für den Aufbruch zum „Heil“ betrifft, sondern beinhaltet eine nachhaltige Komponente von Stärkung.

Es sei nach dieser Erörterung des komplexen „Zweck[s] der Kunst“<sup>547</sup> eine kurze Zusammenfassung gegeben, was die Betrachtung des Charakters in der Kunst ergeben hat: Der wahre Künstler ist in seiner Ausrichtung auf das Allgemeine am *Gattungscharakter*, der *Idee der Gattung* interessiert, die er in jedem Tier ganz, in jedem Menschen nur teilweise ausgesprochen findet. An diese Einsicht anschließen lässt sich systematisch *eine der Definitionen von „Schönheit“* als Deutlichkeit des Ausdrucks des Gattungscharakters im empirischen Charakter, was im anthropinen Bereich transformiert wird zur Deutlichkeit seiner teilweisen Aussprache im empirischen Individualcharakter, zur Deutlichkeit von Synekdoche. Der empirische Charakter ist dadurch schon positioniert als *Gelegenheit* zum eigentlich Interessanten, zum Intelligiblen „hinter“ ihm vorzudringen: zum intelligiblen Individualcharakter des Menschen als notwendigem, durch Synekdoche bedingtem Umweg hin zum Gattungscharakter des Menschen, oder direkt zum Gattungscharakter des Tieres, der Pflanze und der Naturkraft. Der *Individualcharakter des Genies* selbst ist in der Kunsttheorie nur eines: störend – und so gerät das normalerweise im Vordergrund Stehende in den Hintergrund. Dafür gelangt in kompensatorischer Gegenbewegung das normalerweise im Hintergrund Stehende in den Vordergrund: Es ist der Gedanke der *Korrektur und Konjektur* des am menschlichen Charakter Entdeckten, das beides abläuft über die Anwesenheit des Gattungscharakters, der in einer für Schopenhauer typischen *Bewegung nach innen* von der Latenz in eine temporäre Aktualität versetzt wird. Das Hervortreten des in einem selbst Verborgenen deckt das Verborgene im beobachteten Äußeren auf: Dies ist das Geheimnis des Künstlers, wenn es darum geht, den menschlichen Charakter direkt zu erschauen und eine Einladung zu seiner Erkenntnis für den Kenner rückwärts in Figuren zu versenken.

Diese Schlaglichter nochmals auf einen Punkt gebracht kann man behaupten, dass in der *Metaphysik des Schönen* insgesamt – deren einige Facetten, sei es bezogen auf den Künstler, den Begriff des Schönen selbst, den Kenner oder auch nur das Kunstwerk, im Rahmen der Untersuchung über den Charakter rekonstruiert werden konnten – *der Akzent konzeptbedingt auf dem Gattungscharakter liegt*. Damit unterscheidet sie sich einmal von der vorgängigen *Metaphysik*

---

546 Schön zeichnet Simmel diese Bewegung nach, ganz am Schluss seiner Gedanken über die Kunsttheorie Schopenhauers – was in dieser exponierten Stellung nicht zuletzt bedeuten könnte, dass wenigstens ihm *diese* Bewegung das punctum saliens der Kunstauffassung des Philosophen ist: „Die ästhetische Erlösung vom Sein, d. h. vom Leiden, die die Kunst vollbringt, kann ihrer Natur nach nur für die Augenblicke der ästhetischen Erhebung gelten; während sie geschieht, bleibt das Sein und das Leiden im Grunde unseres Wesens bestehen, und der Intellekt, der sich von dieser Wurzel seiner selbst losgerissen hat, aber nicht dauernd in der Gelöstheit von ihr bestehen kann, fällt unvermeidlich in seinen Frondienst zurück, den er dem Willen zu leisten hat.“ Simmel (1907), 307

547 VLS, 37

*der Natur*, die nicht fokussierte, sondern als am Naturding und dessen hinterstehendem Metaphysikum interessiert einfach erfasste, was, und erklärte, wie es in der Natur vorkommt. Und sie unterscheidet sich abermals deutlich von der folgenden *Metaphysik der Sitten*, die als Metaphysik des *menschlichen* Willens einerseits gerade das Individuelle im Blick hat, andererseits von künstlerischen Idealisierungskonzepten weit Abstand nimmt: Es geht ihr um die unverklärte Aussprache des menschlichen Willens, die reale Aussprache des Individualcharakters zwischen einem Schicksal, das fast nie gute Gelegenheiten verschafft, und idiosynkratisch-unscharfen Charakteren, deren systematische Nichtidealität den nicht genial begabten Beobachter des öfteren zur Verzweiflung treiben wird.

## 5. Über den Charakter in der Ethik – Die Metaphysik des menschlichen Willens

„[Ἡ]θος ἀνθρώπῳ δαίμων.“<sup>548</sup>

Heraklit

„Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei.“<sup>549</sup>

Kant

### 5.1 Die Monstrosität des Charakters

Sigmund Freud berichtete auf Anlass der Schrecken des ersten Weltkrieges über die moralische Entwicklung seiner Mitmenschen: „*In Wirklichkeit sind sie nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wir's von ihnen glaubten.*“<sup>550</sup> – Schopenhauer würde sagen, dass sie erst gar keine Chance selbst zum kleinsten Aufstieg gehabt

548 DK (1934), 22 [B 119 D-K]: „Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἥθος ἀνθρώπῳ δαίμων.“ Zu diesem Ausspruch und der Philosophie Schopenhauers vgl. Kap. 6.3.

549 Kant (1999), 81 [GMS, AA IV, 451]

550 Freud (1915), 44

hätten: „*Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde.*“<sup>551</sup> – Dass Schopenhauer im Charakterbereich etwas „dynamikophob“ war, hat man bereits in der Metaphysik der Natur erfahren müssen; womit jeder Gedanke an eine Aufnahme der zeitgenössischen Evolutionslehre im Keim erstickt wurde. Die Dynamikphobie treibt ihre seltsamen Blüten aber auch hier, im streng Individuellen: Wie der Gattungscharakter als Gattungsidee unwandelbar war, ist es parallel der individuelle als individuelle Idee auch. Schopenhauers Charakterbegriff läuft in diesen Kontexten ganz vordergründig und viel deutlicher sichtbar als in der Metaphysik der Natur oder des Schönen zu ganzer Stärke und Ausdifferenzierung auf<sup>552</sup>. Kaum einen Bereich des Menschlichen gibt es, in den er nicht direkt hineinstrahlen würde. – Nun besaß seit den Ausführungen zur *Metaphysik der Natur* einen Charakter bekanntlich alles: das Wasser, der Baum, das Faultier. Und doch ist es ja der Charakter des Menschen, der vorzugsweise „Charakter“ genannt wird<sup>553</sup>: „*Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben [...] noch den Karakter des Individuums, welcher κατ' ἐξοχήν Charakter genannt wird, zur Aufgabe.*“<sup>554</sup> Der Begriff des „Charakters“ erfährt so eine Perspektivierung hin auf das Feld des individuell-Menschlichen: Der Charakterbegriff findet seine inhaltliche Vollaussfaltung in der *Metaphysik der Sitten* Schopenhauers<sup>555</sup>. In den nächsten Kapiteln wird daher zunächst das Theorem der Unveränderlichkeit des individuellen Charakters untersucht werden, und zwar erstens in Hinsicht auf seine Implikationen für das Individuum und seine Einbettung in das philosophische System (5.1), zweitens mit besonderem Blick auf die Staats-

551 E, 58

552 Wie noch zu sehen sein wird, geschieht dies erstens durch die explizite Fixierung auf alle Implikationen des Individualcharakters wie seine denkwürdige Interaktion mit der Erkenntnis und seine Starrheit als Problem vieler Bereiche. Dann geschieht dies zweitens durch die Einführung des „erworbenen Charakters“, und – vor allem – drittens: durch die Öffnung des gewaltigen Feldes der menschlichen Freiheit und ihres Zusammenhanges mit dem Charakter, der dann als menschlicher ambivalent die Bestimmungen „frei“ und „notwendig“, maximal inhaltserweiternd, in sich aufzunehmen vermag.

553 Vgl. Kap. 3.1

554 VLS, 156

555 „[...] [D]er Charakter ist der eigentliche Gegenstand der Metaphysik der Sitten.“ Kobusch (1996), 182  
Zur möglichen Unterscheidbarkeit von „Ethik“ und einer „Metaphysik der Sitten“, die im Verhältnis stünden wie „Ätiologie der Natur“ und „Metaphysik der Natur“, vgl. Kobusch (1996), 182. Dabei muss beachtet werden, dass trotz der verschiedenen Beschreibungstiefen Ethik und Metaphysik der Sitten auf denselben Gegenstand gerichtet bleiben: das menschliche Handeln. „Was Schopenhauer zum Verhältnis zwischen der »Ätiologie der Natur« und der »Metaphysik der Natur« sagt, gilt auch von dem zwischen der Ethik, als der Ätiologie des Handelns, und der Metaphysik der Sitten: Sie »tun einander nie Abbruch; sondern gehen nebeneinander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend.«“ Kobusch (1996), 182 – In den analytisch vorgehenden *Preisschriften* bringt Schopenhauer selbst den Begriff einer „Metaphysik der Ethik“ (E, 274), die sich zur hier als rein deskriptiv charakterisierten Ethik (E, 195) als deren Phänomene Auslegendes verhält – und damit die Position jener „Metaphysik der Sitten“ einnimmt. Da sich im Hauptwerk „Ethik“ und „Metaphysik der Sitten“ beziehungsweise „Metaphysik der Ethik“ überschneiden und ihre spezifischen, von Kobusch (1996) herausgestellten Betrachtungstiefen bunt ineinander übergehen – indessen ohne dass eine Differenz überhaupt nur erwähnt würde – wird im Folgenden kein Unterschied zwischen sensu stricto „Ethik“ und „Metaphysik der Sitten/Ethik“ gemacht.

und Erziehungslehre Schopenhauers (5.1.1) und drittens – als kurzer, plastischer Nachtrag – in Bezug auf die Freundschaft (5.1.2). Daraufhin wird sich die Interpretation der bislang kaum beachteten Vererbungslehre Schopenhauers zuwenden, in deren Zentrum ebenfalls der Charakterbegriff steht (5.2). Hier heißt die übergeordnete Frage, aus welchem Grunde Schopenhauer diese offensichtlich – und zugestandenermaßen! – seinen übrigen Ausführungen widerstreitende Lehre in sein System aufnimmt? Zu eruieren ist also erstens, worin der Widerspruch der Vererbungslehre mit dem restlichen System genau besteht (5.2.1), und zweitens, was die Motivation des Autors ist, diese fragwürdig abgesicherte Lehre (5.2.2) offiziell in die Ergänzungen des Hauptwerkes zu integrieren (5.2.3)? Denkmethodik Schopenhauers und Facetten der Charakterlehre werden an nur wenigen anderen Stellen so deutlich sichtbar wie im Kapitel zur „*Erblichkeit der Eigenschaften*“. – Nach diesem Exkurs in den vererbbaren „Familiencharakter“ geht es weiter um das Konzept des echten Individualcharakters mit Perspektive auf die Interaktion dieses Charakters mit der Erkenntnis: dynamische Unbewusstheit (5.3) und Aufdeckungsmöglichkeiten des Charakters (5.3.1) sind die Themen der beiden folgenden Kapitel. Mithin läuft die Frage nach der Erkenntnis des Charakters darauf hinaus, dass diese Erkenntnisleistung mit dem „*Heil*“ amalgamiert wird (5.3.2), was wiederum das Gewissenskonzept speist (5.3.3): Denn das Gewissen bekrittelt das am Charakter Aufgedeckte zum Zwecke der heilsamen Verleumdung. Ebenfalls von der Verquickung des Heils mit der Charaktererkenntnis gespeist wird das in der Forschung bis dato vernachlässigte Konzept des „*erworbenen Charakters*“. Dieser optimiert die Aussprache der charakterlichen Eigenheiten, damit zwar einerseits das „*Weltleben*“ reibungsfrei von Statten geht, damit aber andererseits die ethisch wichtige Selbsterkenntnis gefördert wird (5.4). Zuletzt geht es um den Charakter desjenigen, der den Willen verneint (5.5), welches Thema in die Diskussion der förderbaren Selbsterkenntnis das unverfügbare Moment der Freiheit einbringt.

Es mag zum Einstieg in die folgenden Erörterungen ins Gedächtnis gerufen werden, was bereits über den menschlichen Charakter gesagt worden ist, als man ihn als einen Naturgegenstand besehen hat: Zunächst ist er als echter Individualcharakter *ein je pro Individuum ins Individuelle modifizierter Gattungscharakter mit stetigen, als das „Gemeine“ vorhandenen Dauerakzentuierungen nebst immer latent in ihm vorhandenem Gesamtgattungscharakter*<sup>556</sup>, dessen strukturelle Formation von einerseits synekdochischen Aktualisierungen und andererseits latenten, vollständigen Gattungseigenschaften als Spielart einer „paradoxen Anwesenheit“ ausgewiesen wurde<sup>557</sup>. Daneben sah man weiter, wie sich der intelligible, individuelle Menschencharakter im

---

556 Vgl. Kap. 3.2

557 Vgl. Kap. 3.2; Kap. 4.3

empirischen mit derselben paradoxen Anwesenheit abbildet, wozu einerseits „Gesinnung“, als seine mitschwingende Vollenwesenheit<sup>558</sup>, und andererseits „Gelegenheit“<sup>559</sup>, die immer nur einen Ausschnitt seiner gewährt, die Stichworte bilden. – Über „Gelegenheit“ und ihr anhängendes Nezzitationssiegel, das im Gegensatz zur Alltagssprache das „Kann“ der Gelegenheit zum „Muss“ der Gelegenheit umstempelt, wird man wieder auf die Dynamikphobie und ihre seltsamen Blüten zurückgeführt, mit der oben begonnen wurde: „– *Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den festen und redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächster Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, daß er sich nicht bessern kann, daß der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja mit dieser Eins ist.*“<sup>560</sup>

Als nachhallende Auswirkung der Blindheit des unablässig dauertätigen metaphysischen Prinzips zu lesen, dem Erkenntnis eben *nicht* Pause und teilnahmelosen Abstand, sondern zwingende Gelegenheiten zur suchthaften Dauerbetätigung bringt, darf man zunächst der Willensfreiheit im Sinne der *libertas indifferentiae* höflich die Tür weisen<sup>561</sup>. Die Philosophie des späten Wahl-Frankfurters kennt augenscheinlich genau zwei komplementäre Momente menschlichen Handelns: einen „Charakter“ als ins Individuelle transformierte metaphysische Energiequelle und die „Gelegenheit“, sprich also eine Konfiguration äußerer Umstände, auf welche hin der Charakter zwangsläufig in Tätigkeit gerät. Der Mensch ist demnach rein Getriebener: Er gewinnt keinen Abstand vom Geschehen, in das er handelnd involviert ist. Damit aber gewinnt er auch keine Distanz zu irgend etwas, kann in Folge weder sich selbst von der Umwelt differenzieren<sup>562</sup>, mit der er ein indifferentes Knäuel von beständig überkreuzender Gelegenheit und Handlung bildet<sup>563</sup>, noch

558 Vgl. Kap. 3.3

559 Vgl. Kap. 3.3.1

560 W II, 251

561 „Sie erinnern sich, daß wir fanden, die Motive seien, wie alle Ursachen, nur *Gelegenheitsursachen*: an ihnen entfalte der Charakter sein Wesen und offenbare es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes: deshalb leugneten wir schlechthin das *liberum arbitrium indifferentiae*.“ VLE, 259

562 Die angerissene Problematik scheint dem Philosophen durchaus sehr bewusst: Von üblich-diffamierenden Äußerungen zu den Mitgliedern des großen Haufens, die in Dumpfheit vor sich hin leben würden, bis hin zu ernsten Vergleichen der Gegenwartsfixierung des Tieres mit der mangelnden „Besinnung“ der Vielen: „Die gewöhnlichen Flachköpfe sind nicht ein Mal rechter Freude fähig: sie leben in Dumpfheit dahin.“ W II, 319  
 „So ist denn das Leben des Thieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der große Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung.“ W II, 64  
 Sieht man sich den Begriff der „Besinnung“ bei Schopenhauer genauer an, kann man erkennen, dass er punktgenau das angesprochene Problemfeld aufreißt: Das Problem, sich als different von seiner Umwelt zu erleben; sich übers Dasein zu wundern; sich zum Problem zu werden. „[...] [G]elangt es [das Wesen der Natur, der Wille, Th.L.] endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei.“ W II, 175f.

563 Da solchermaßen der Mensch nie zum Überlegen käme, muss es der fragile Augenblick sein, in dem sich keine Gelegenheiten für ihn bieten, der eine Markierung wie auch eine Distanz ermöglicht. Es ist der Punkt, der für den obengenannten „großen Haufen“ sogleich in den Horror der Langeweile mündet, für den Intelligenten aber die Ruhezeit für Überlegung einleitet: „Während demnach das Leben der Uebrigen in Dumpfheit dahingeht, indem

– genauer überlegt – sogar eine Markierung an den Gelegenheiten selber vornehmen, zum Beispiel eine Differenz von „guter“ oder „schlechter“ aus ihnen resultierender Handlung konstruieren. – Womit immerhin ja die Möglichkeit bestanden hätte, dass sein Charakter die durch ihre moralische Vorzüglichkeit oder Untragbarkeit inhaltlich erweiterte Gelegenheit nächstes Mal anders aufnimmt, die vom Erkenntnisorgan herausgestellte Differenz ihn „berührt“, und eine Seite der Differenz plötzlich nicht mehr Gelegenheit für ihn sein kann.

Man hat jedenfalls bis hierher das Bild eines monströsen „Film ab!“ vor sich, bei dem der Zuschauer zugleich Schauspieler ist<sup>564</sup>: Schopenhauer zitiert Shakespeare: „*Fate show thy force, ourselves we do not owe, What is decree'd must be, and be this so.*“<sup>565</sup> – Und was bei Shakespeare als „fate“ angesprochen noch externalisiert ist, ist bei Schopenhauer vollständig internalisiert: „fate“ ist der Charakter, der ein externes „Schicksal“ nur noch als Offenbarung von Gelegenheiten zu energetischer Eruption begreifen lässt. Das externe, richtungsentleerte „Schicksal“ als Sammelsurium von dargereichten Gelegenheiten treibt nicht mehr, sondern das internalisierte Schicksal als geladener Charakter lässt sich von ersterem bloß noch die Vorlage zum zwanghaften Selbst-Treiben reichen<sup>566</sup>. Der Charakter wird zum Wiederholungstäter seines eigenen Stempels<sup>567</sup>, er ist metaphysischer Wiederholungszwang<sup>568</sup>. Es ist just wieder der „Stempel“, die „Gesinnung“,

ihr Dichten und Trachten gänzlich auf die kleinlichen Interessen der persönlichen Wohlfahrt und dadurch auf Misere aller Art gerichtet ist [also ruhelose Dauerbeschäftigung ist, Th.L.], weshalb unerträgliche Langeweile sie befällt, sobald die Beschäftigung mit jenen Zwecken stockt und sie auf sich selbst zurückgewiesen werden, indem nur das wilde Feuer der Leidenschaft einige Bewegung in die stockende Masse zu bringen vermag; so hat dagegen der mit überwiegenden Geisteskräften ausgestattete Mensch ein gedankenreiches, durchweg belebtes und bedeutsames Daseyn: würdige und interessante Gegenstände beschäftigen ihn, *sobald er sich ihnen überlassen darf* [Kursivierung, Th.L.] [...]“ P I, 358f. – Philosophie liegt genau zwischen Leidlosigkeit und Langeweile.

564 „Weit entfernt also, daß der Charakter das Werk vernünftiger Wahl und Ueberlegung wäre, hat der Intellekt beim Handeln nichts weiter zu thun, als dem Willen die Motive vorzuhalten: dann aber muß er, als bloßer Zuschauer und Zeuge, zusehn, wie aus ihrer Wirkung auf den gegebenen Charakter der Lebenslauf sich gestaltet, dessen sämtliche Vorgänge, genau genommen, mit derselben Nothwendigkeit eintreten, wie die Bewegungen eines Uhrwerks [...]“ P II, 249. – Zum Bildarsenal der Schopenhauer'schen Philosophie, das mit „Zuschauer“ und „Zeuge“ an dieser Stelle wieder unverkennbar hervortritt vgl. Kap. 1.

565 E, 87

566 „Zwar scheint es uns als werde unser Loos uns fast ganz von außen zugetheilt und uns gleichsam wie eine fremde Melodie durch das Ohr beigebracht. Aber beim Rückblick auf die Vergangenheit unsres Lebens, sehn wir schon daß es aus lauter Variationen auf ein und dasselbe Thema (welches der Charakter ist) besteht und überall derselbe Grundbaß sich hören läßt.“ HN I, 142

567 „Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung ein und desselben Triebes ist, der sich in jeder Faser, jedem Blatt, Ast, Stamm wiederholt und leicht zu erkennen ist; so sind alle Thaten des Menschen nur die stets wiederholte Erscheinung seines intelligiblen Charakters.“ HN I, 302

568 Derselbe Gedanke vom Charakter als „wahrem“ Schicksal bei Fulda (1932), 133f.: „Es darf nach dem Vorhergesagten mit Fug wiederholt werden, daß unser ganzes Ich in allem Gepräge des Leibes, des Geistes und namentlich auch des Charakters durch unsere Geburt vorbestimmt und gebunden ist. Das Gesamtergebnis dieser Gebundenheit, unsere Individualität, in die wir vom ersten bis zum letzten Augenblick unseres Lebens eingepfercht sind, ist das wahre Fatum, ist unser Schicksal, bildlich ausgedrückt unser Los [...]“  
Zudem wartet der Autor im dritten Teil seiner Schrift mit einer zwar nicht textgestützten, dafür aber um so kreativeren Umdeutung des Schopenhauer'schen intelligiblen Charakters auf. Dieser wird von einer rückwärts gewendeten Selbstschöpfung zu einer nach vorne gewendeten Utopie umgedeutet. – „Vielleicht ist aber trotzdem der intelligible Charakter begrifflich zu rechtfertigen, allerdings in gegenteiliger Bedeutung [...] Nicht als der Charakter, den wir vor unserem angeborenen besaßen, vielmehr als der, den wir an Stelle unseres angeborenen

die sich *jeder* Handlung aufdrückt als Offenbarung der Wörtlichkeit des Intelligiblen. Diese Wörtlichkeit aber kann im Gegensatz zur gleichzeitigen synekdochischen Teildarstellung keinerlei Variation mehr bieten: Sie ist in einem Ausdruck alles; der *ganze* Charakter. Das „innerste Wesen“ des Menschen ist ein stetiges Wiederholungsunternehmen – „*Wille erscheint als Verhängtsein* [...]“<sup>569</sup>. – Und damit ist dieses innerste Wesen in seiner Unabänderlichkeit und absoluten Variantenlosigkeit lebenslanger Fluch; ein Fluch dazu, den der Mensch bei aller professionellen Verstellungskunst auch nie wird vollständig verbergen können, da er als Qualität eines sich offenbarenden Prinzips zum Ausdruck kommen *will*. Die aufscheinende *Monstrosität des Charakters* als desjenigen, das keinerlei Ausnahme macht<sup>570</sup>, und die mit letzterem verbundene mögliche *Selbsthorrifizierung* des sich besinnenden Individuums, das unter sich selbst unabwendbar leidet, das sich also selbst im metaphysisch begründeten Handlungszwang zum keine Ausnahmen machenden Monster wird, läuft innerhalb des Systems Schopenhauers auf die unverbindliche Einladung<sup>571</sup> zur Willensverneinung hinaus: „*Die Askesis zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armuth, die [...] dienen soll als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniß Abscheu gefaßt hat.*“<sup>572</sup>

Die extravagante Starrheit des Charakters unter dem Banner einer unabänderlichen Gesinnung kommt aber außerdem daher als Spielart der Rettung einer grundfragilen, nicht lebensfähigen

---

besitzen möchten.“ (Fulda (1932), 135) Der damit entmetaphysizierte intelligible Charakter kommt in seiner neuartigen psychologisierten Deutung äußerst nahe an dasjenige heran, was Freud (1927, 164ff.) als „Illusion“ bestimmt hatte. Fulda definiert nämlich (135): „So aufgefaßt würde er zu einem bloßen Ideal, zu einem Traum unserer Sehnsucht und gerade dadurch zu einer psychologischen Wirklichkeit.“

569 „Der Wille erscheint als Verhängtsein; dies ist seine Unabänderlichkeit, seine tiefe Angst, seine Nähe zum Tragischen.“ Heydorn (1972), 55

570 Dieses Konzept von Monstrosität, oder besser: diese Seite am Konzept von Monstrosität, lässt sich an der griechischen Tragödie entwickeln. Einerseits ist das Monströse in der griechischen Tragödie immer das subversive, die olympische Ordnung unterwandernde „Alte“, die brodelnde archaische, nie völlig versöhnte Ordnung – wie die Erynien bei Aischylos höchstpersönlich lehren: „*σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας οἶνω παρηπάφης ἀρχαίας θεάς.*“ [Du hast doch altehrwürdige Ordnungen zerstört, als Du alte Göttinnen mit Wein betörtest., Th.L.] Aischylos (1955), Zz. 727

Andererseits ist das Monströse dasjenige, was keine Ausnahme macht: Ebenfalls in der Orestie des Aischylos heißt es programmatisch aus dem Mund der Erynien: „*τὸν ἄνδρ' ἐκεῖνον οὐ τι μὴ λίπω ποτέ.*“ [„Jenem Mann weiche ich niemals mehr von der Seite.“, Th.L.] Aischylos (1955), Z. 225

Vgl. auch Warburg (1988), 44f.: „In Griechenland ist sie [die Schlange, Th.L.] auch die *gnadenlose* [Kursivierung, Th.L.] unterirdische Fresserin: Die Erinys ist von Schlangen umzuckt, und die Götter entsenden, um zu strafen, die Schlange selbst als Henker. [...] Der wahrsagende Priester [Laokoon, Th.L.] [...] verfällt der Rache der parteiischen Götter. So wird der Tod des Vaters und der Söhne zum Symbol der antiken Passion: Rache durch Dämonen ohne Gerechtigkeit *und ohne Hoffnung auf Erlösung* [Kursivierung, Th.L.]. Das ist hoffnungsloser tragischer Pessimismus der Antike.“

571 Für Schirmacher (1988) ist die Selbsthorrifizierung sogar als *condicio sine qua non* der Abwendung vom Willen gedacht, die er unter „Abscheu und Selbsthaß“ stark macht, ohne ihr Aufkommen im starren Charakter zu verankern: „Die Nächstenliebe stellt nur einen Anfang dar und würde durch »gute Taten« das Rad des Lebens sich noch weiterdrehen lassen. Erst die Abwendung, die aus Abscheu und Selbsthaß entsteht, führt zur Befreiung vom Joch des Lebens.“ Schirmacher (1988), 185

572 W I, 451

(System-)Welt, die, wie ganz zu Anfang dargestellt, in Bezug auf ihre pure *Existenz* mit der Einführung der Ideen als Eingeständnis gleichviel ungeliebter wie unverzichtbarer Harmonie geleistet wurde<sup>573</sup>. Schopenhauer sieht sich im konkreten Falle mit dem Problem der völligen Kontingenz im Bereich des spezifisch menschlichen Daseins und Handelns konfrontiert, wo insgesamt ein Zufall<sup>574</sup> dem nächsten die Klinke in die Hand gibt: „*Am Leiden der Menschheit wird er [der Widerstreit des Willens, Th.L.] sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifiziert, auftreten [...]*“<sup>575</sup> Die menschliche Welt bleibt ohne etwas Gleichbleibendes auf Seiten der sie Bewohnenden völlig disparat und strukturlos – und alle Äußerung wäre ein bloßes Nebeneinander gleich fragmentarischer wie inkommensurabler Blöcke von Regungen<sup>576</sup>. Erst mit dem internalisierten Ariadnefaden einer Gesinnung, dem stetigen Abdruck des „Wesentlichen“, der ein Gleichbleibendes im äußeren Zufälligen garantiert, kann die Welt des Menschen eine Struktur erhalten: Die strikt unabänderliche Gesinnung erweist sich so als Gegenfigur zu bis dato reiner und einseitiger Kontingenz – und als notwendiges

---

573 Vgl. Kap. 2.3

574 Schopenhauers Begriff des „Zufalls“ meint durchaus nicht absolute Zufälligkeit im Sinne von Ursachen, die einmal ihre Wirkungen auslösen – und auch einmal nicht. Er meint das Zusammentreffen von innerlich durchaus per Kausalgesetz notwendig verbundenen Ketten von Ereignissen, deren Zusammentreffen selbst aber „zufällig“ ist. Und in diesem Aufeinanderprallen der Ketten besteht dann das Strukturlose, Chaotische, Zufällige: das wirre Bombardement des Menschen mit völlig unzusammenhängenden Gelegenheiten: „Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit notwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig.“ E, 8

575 W I, 298 – Wie weit ist diese Aussage, die die Prosopopoiia als Bändigung dessen, was ungreifbar ist, entlarvt, die „Schicksal“ als Griff an den wirren „Zufall“ und den unsagbaren „Irrthum“ entstanden sein lässt, entfernt von der Reexternalisierungsbewegung des Schicksals in der „Metaphysischen Phantasie“, den *Transcendente[n] Spekulationen über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, und in der phantastischen „Heilsordnung“ im §46 des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk: Was hier richtig und konsequent gesehen personificatio des Namenlosen, eine *gedankliche* Leistung des Menschen ist, wird dort als bare Münze Wirklichkeit werden lassen. – Zum Mechanismus der Gestaltgebung, den Schopenhauer hier beschreibt, um ihm im Fortgang selbst zu erliegen, vgl. Jung (1952), 232: „Die Auf-»fassung« ermöglicht einen Griff an den Dingen, d. h. einen »Begriff« derselben. was eine *Inbesitznahme* ausdrückt. Der Begriff entspricht funktionell dem *magisch wirksamen* Namen, welcher sich des Objekts bemächtigt. Damit wird letzteres nicht nur unschädlich gemacht, sondern auch dem psychischen System eingegliedert, wodurch die Bedeutung und Macht des menschlichen Geistes erhöht wird.“

576 Wieder ist es die Differenz zwischen dem „Wesentlichen“ und dem „Unwesentlichen“, der Erscheinung des inneren Wesens und der Gelegenheitsvermittlung durch den Zufall, was hier im Mittelpunkt steht. Wie bereits oben geschehen muss die markante Stelle dieser Begriffsausfaltung zitiert werden, dabei aber die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein, dass ohne die Dimension des „Wesentlichen“ der Betrug um Königreiche und Nüsse disparat nebeneinander stünde und ein Reden über eine Verbindung der beiden Taten überhaupt unsinnig wäre. „[...] so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt.“ W I, 189 – Wieder muss dabei der Schopenhauer der *Transscendente[n] Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* explizit außen vor gelassen werden. Die „metaphysische Phantasie“ betreibt ja gerade die Umkehrbewegung zur Verinnerlichung des Gleichbleibenden, indem ein Teil des leitenden – gängelnden – Schicksals reexternalisiert und Inneres und Äußeres in eine eigentümliche „Harmonie“ gesetzt wird. Zu den Gedanken über das Schicksal, die in dieser letzteren Schrift des Philosophen entfaltet werden, vgl. den umfassenden, die Gedankengänge minutiös nachzeichnenden Aufsatz von Voigt (1967).



Grundzugeständnis, das wohl zu machen ist, wenn man über den Menschen als Handelnden und Orientierungssuchenden sinnvoll reden will. Es ist übrigens ein Zugeständnis von jemandem, der ansonsten, wie gesehen, nur sehr wenig Sinn beweist für etwas in der materiellen Welt einfach Dastehendes, Haltgebendes<sup>577</sup>. – Das neu eingeführte Haltgebende als internalisierte Überkompensation des sonst völlig im Zufall bestehenden äußeren Disparaten gleitet nun allerdings schon wieder in die Ambivalenz von monströsem Zwang und forcierendem Gehaltenwerden ab. Und als extreme Kompensationsbewegung für eine andere Einseitigkeit muss es dies wohl auch. Den postulierten Zusammenhang von einer vollendeten Einseitigkeit, die mit einer anderen ebenso vollendeten Einseitigkeit „ausgeglichen“ ist, gibt Schopenhauer im übrigen frei heraus zu, wenn er die strikt unveränderliche Gesinnung just gegen die reine Zufälligkeit ausspielt: *„Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre auch wahrlich sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhänge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme.“*<sup>578</sup>

„Ausgeglichen“, wie schon sehr vorsichtig in Anführungszeichen gesetzt war, wird mit den beiden sich wechselseitig fordernden Extrema derweil auch sowieso nichts. Die Kompensationspole verbleiben in inhärenter Spannung, die als Oszillationsbewegung<sup>579</sup> literarisch und philosophisch produktiv ist<sup>580</sup>. Denn das jüngst kompensativ geschaffene und produktiv werdende Gleichbleibende in der Welt ergibt eine weitere Besonderheit, nämlich was das Ausfallen der resultierenden

577 Denn die erste der „drei großen Kränkungen der Menschheit“ kennt auch Schopenhauer genau: „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im gränzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur Eines zu seyn von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der selben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun ein Mal da sind.“ W II, 3

578 W I, 435

579 Vgl. übrigens die folgende interessante, äußerst scharfe Beobachtung dieser Tatsache bei Philipp Mainländer. Diese, zwar als vernichtende Kritik gedacht, trifft wie kaum eine Beobachtung anderer Interpreten den Kern der gesamten Produktionsmethode Schopenhauers. „Das Hin- und Herschwanken *Schopenhauer's* zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben *zugleich* existirenden transcendenten (ein Oscillieren [...])“ PE I, 544 – Mainländers Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie muss man in Angesicht dieses Gespürs für deren implizite Methode zu den ganz großen Interpretationen Schopenhauers zählen.

580 Koßler (2009) bezeichnet diese und andere polare Bewegungen mit einem von Schopenhauer selbst entlehnten Terminus als „Standpunktwechsel“. Er sei eine darstellerische Methode, die das für den Begriff nicht Einholbare – den metaphysischen „einen Willen“ – als ewig aufgeschobene Vereinigung der Gegensätze konzipiert (vgl. Koßler 2009, 58). – Rudolf Otto verfährt methodisch genauso: Er nähert sich dem unsagbar Numinosen aus verschiedenen Perspektiven; von der „fascinosa“- und der gegenpoligen „tremendum“-Seite (vgl. Otto (1936), 14ff. und 43ff.). Es ist übrigens Otto selbst, der die Brücke schlägt von seinem Numinosen zum Willen Schopenhauers: Für den Religionsphänomenologen ist der eine Wille die Ahnung des Numinosen beim Philosophen (vgl. Otto 1936, 28).

Lebensläufe angeht: Jede Lebensgeschichte ist bei Schopenhauer durch die Figur eines introjizierten Schicksals keine syntagmatische Verknüpfung im langsamen, sinnvollen Ausfallen. Dazu müsste ja ein *äußeres* Schicksal – Gelegenheiten geordnet und angemessen darreichend – die Fabel knüpfen, dazu würde Eins ins Andere passend übergreifen, und man würde an die Hand genommen durchs Leben geführt, mit Situationen konfrontiert, die durch die Ausrichtung auf ein Telos hin miteinander sinnhaftig fest und unverbrüchlich verknüpft wären. – Schopenhauers Lebenslauf ist dagegen ein „paradigmatischer“ Erzähler, der die Zusammengehörigkeit eines Lebens über das Vorhandensein eines Paradigmas, nämlich der spezifischen Gesinnung, des „Wesentlichen“, leistet. Das Leben eines Menschen ist hier nicht zusammengehörig, weil es in schönster Kontinuitätlichkeit – wie im Wilhelm Meister – eine vor transzendenter Sinnfälligkeit überquellende Geschichte erzählen würde, sondern weil in jeder der ungeordnet hineinbrechenden Gelegenheiten sich das Paradigma des Charakters mitaufrollt beziehungsweise in die je initiierte Handlung als deren „Stempel“ einbrennt und erst damit einen dauerhaften Verweisungszusammenhang generiert. – Dadurch aber konstruiert und produziert Schopenhauer unübersehbar mit Hilfe der Starrheit des Charakters als einmalig zusammengeschweißten Volitionsbündels und der von innen kommenden Dauerstempelung des Geäußerten auch noch die *Identität* des Menschen, die Identität der „Person“<sup>581</sup>: „– Man nimmt an, die Identität der Person beruhe auf der des Bewußtseyns. Versteht man aber unter dieser bloß die zusammenhängende Erinnerung des Lebenslaufs; so ist sie nicht ausreichend [...] Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf.“<sup>582</sup>

Mit einem programmatischen, aus den *epistulae* von Seneca stammenden „*Velle non discitur*“<sup>583</sup> hat man dann einerseits ein „lebenslänglich“ vor sich, was die Qualität des Charakters angeht.

581 ... welcher Terminus „Person“ – darum in Anführungszeichen – gründlich destruiert wird, indem die Person zwischenzeitlich ganz in den Bereich der Erscheinung – ephemerer, determinierter Erscheinung – verlegt wird: „[...] [A]ber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von anderen Individuen und das Freiseyn von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem *principio individuationis*.“ W I, 417 – Es sollte freilich, so sehr richtig bleibt, dass Schopenhauer die gesamte „Personenmetaphysik“ mit diesen Aussagen in ihrer Bedingtheit erscheinen lässt (vgl. Kobusch (1996), 183ff.; Kobusch (1989), 162), nicht vergessen werden, dass seine Haltung zu dieser Frage nicht ganz eindeutig ist: Genauer hängt ihre Beantwortung an der tiefer reichenden Frage, inwiefern der intelligible Charakter des Menschen eine eigenständige Größe ausmacht, oder, in Schopenhauers eigenen berühmten Worten: „Wie tief nun aber hier ihre [der Individualität, Th.L.] Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.“ P II, 242

582 W II, 269f.

583 W I, 435; vgl. Seneca (1999), 172. Der Ausspruch bleibt im 81. Brief ein einmaliges Einsprengsel. – Schopenhauer sieht darin wohl die aufleuchtende Erkenntnis der bitteren Wahrheit: „Seneca sagt vortrefflich: *velle non discitur*; wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, *didakthn einai thn arethn* (*doceri posse virtutem*).“ W I, 347.

Andererseits hat man – der Wahrung der Blindheit des metaphysischen Prinzips bis ins Humane hinauf verdankt – eine absolute Ausnahmelosigkeit im Annehmen der Gelegenheiten dieses Charakters zur Äußerung vor sich. Wie ein Programm ergeht er sich dabei in Raum und Zeit, als Körper und Handlung, zwar schlafwandlerisch sicher<sup>584</sup>, aber genauso unflexibel und vorbestimmt: *Der Schopenhauersche Charakter in der Welt ist ein Gängelband* mit dessen voller Ambivalenz, einerseits Führung am Seil, andererseits Freiheitsberaubung, die hier in einen metaphysisch gewendeten Vollsinn des Wortes sich wandelt.

Das letztere Moment der Unflexibilität und Vorbestimmtheit war bereits oben Grund, dem indifferent freien Willen in der Welt offiziell abzusagen, das Moment aber eines Nativismus, des „Lebenslänglich“ mit den Ausgangsbedingungen – Spiegel der immergleichbleibenden Gattungen –, wirft dann doch noch einige Fragen auf. – Deren dringendste wäre, wo sich ein Mensch tatsächlich bessern lassen sollte? Wo wäre der Hebel für die wahre moralische Veredelung anzusetzen? Die Antwort ist, dass jeder Hebel zu Dienste dieses Zweckes getrost zu Hause bleiben darf, indem moralische Veredelung – im strengen Sinne, dass einer besser werden möge als er ist – im Rekurs auf das Eingangszitat vom Bäumchen ersatzlos gestrichen ist: und mit ihr zugleich alle Ethik, die Vorschriften machen möchte. – Schopenhauer bezeichnet seine Ethik als rein „theoretisch“; sie ist keine „praktische Philosophie“, sie ist beschreibend, „betrachtend“<sup>585</sup>, deutet das Vorhandene, ist eben wesentlich Teil des Weltverstehensprojektes Philosophie<sup>586</sup>, niemals der

---

584 „Die hier ausgesprochene Planmäßigkeit im Lebenslauf eines Jeden läßt sich nun zwar zum Theil aus der Unveränderlichkeit und starren Konsequenz des angeborenen Charakters erklären, als welche den Menschen immer in das selbe Gleis zurückbringt. Was diesem Charakter eines Jeden das Angemessenste ist erkennt er so unmittelbar und sicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektirte Bewußtseyn aufnimmt, sondern unmittelbar und wie instinctmäßig danach handelt. Diese Art von Erkenntniß ist insofern, als sie ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtseyn gekommen zu seyn, den *reflex motions* des Marshal Hall zu vergleichen. Vermöge derselben verfolgt und ergreift Jeder [...] das ihm individuell Angemessene, auch ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können; wie die im Sande, von der Sonne bebrütete und aus dem Ei gekrochene Schildkröte, auch ohne das Wasser erblicken zu können, sogleich die gerade Richtung dahin einschlägt. Dies also ist der innere Kompaß, der geheime Zug, der Jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemessene ist, dessen gleichmäßige Richtung er aber erst gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat.“ P I, 218f.

Dieses Zitat ist zwar der „metaphysischen Phantasie“ des Philosophen entnommen; die Stelle beschreibt aber lediglich die Wirkung des Charakters als internalisierten Schicksals, welche ohne notwendigen Bezug auf die nun erst erfolgende Reexternalisierung einfach dastehen kann.

585 „– In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unserer Betrachtung die praktische Philosophie, im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen, nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte.“ W I, 319

586 „Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches *in concreto*, d. h. als Gefühl, Jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntniß der Vernunft bringen [...]“ W I, 320

„Indem Schopenhauer in diesem Sinne auch seine Ethik als eine Form der theoretischen Philosophie versteht, setzt er sich in Gegensatz sowohl zu den Ethiken der aristotelischen Tradition wie auch zur Moralphilosophie Kants.“ Kobusch (1989), 160

vermessene Versuch, den Menschen charakterlich, und das heißt: in seinem innersten Wesen, umschaffen zu wollen<sup>587</sup>.

Die beschriebene Unabänderlichkeit – und damit: Unverbesserlichkeit – der Individuen als ihre anthropologische Grundbeschaffenheit zeitigt neben der eben angerissenen Dimension einer unzweideutigen Einladung zur Willensverneinung weitere mitunter höchst gewöhnungsbedürftige Konsequenzen: Diese reichen vom Strafrechtskonzept über die Erziehung bis hin zu nunmehr gebotenen Umgangsweisen mit Freunden, welcher letztere Punkt praktisch zu einer radikalen Reduktion des Freundeskreises führen dürfte. – Die Frage, die im Großen des Strafrechtskonzepts wie im Kleinen der Freundschaft immer im Vordergrund steht, ist: Wie geht man eigentlich mit Wesen um, die nicht und niemals im Kern anders sein werden, als sie sind?

### 5.1.1 Domestizierte Charaktere: Der Staat Schopenhauers

Der Mensch besitzt als einziges lebendiges Wesen nicht nur den Kreis der unmittelbaren Wahrnehmung zur Quelle seiner ihn forcierenden Gelegenheiten, sondern auch abstrakte Motive<sup>588</sup>. Und so unwandelbar sein Kern ist<sup>589</sup>: Immerhin seine äußeren Handlungen können auf diesem Wege sozialverträglich werden, können, Kantisch gesprochen, „*Legalität*“ beanspruchen<sup>590</sup>. Furcht vor zu

---

587 „Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher eben so thöricht seyn, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.“ W I, 320

Umgekehrt bedeutet dies aber ein radikales Abgebrochensein des Systems vor einer Grenze, deren Überschreiten es nur noch mit dem unscharfen Begriff der „Gnade“ (W I, 463) und dem Verweis auf mystisches Erleben (W II, 701f.) umreißen kann: „Es gibt keinen Übergang von der Philosophie zur Tugend. Damit entfällt das »Praxiskriterium« der Wahrheit des Systems. Es ist absolut diskontinuierlich.“ Hielscher (1988), 207

588 „Obgleich nun Thier und Mensch mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angesehen worden, obwohl sie nichts Anderes ist, als die Möglichkeit eines ganz durchgeköpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt. Hiezu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln, möglich ist. Beim Thier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist.“ W I, 350f.

589 Und dabei gilt in Bezug aufs innere Wesen: „[...] der Schuft bleibt Schuft, auch wenn er aus Berechnung oder Feigheit sein Lebtage sich vor einem Konflikt mit dem Strafgesetzbuch hütet.“ Fulda (1932), 130

590 „Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht.“ E, 255. Legalität bedeutet – hier übernimmt Schopenhauer ohne Abstriche die Kantischen Unterscheidungen – die äußerliche Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz: vgl. Kant (2003b), 202 [KpV, AA V, 270]: „Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen sein, der Geist desselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, [...]“

erwartender Strafe<sup>591</sup>, zwanghaft wirkende frühanerzogene Moralgrundsätze und ein Glaube an Belohnung und Strafe im Jenseits<sup>592</sup> machen diesen abstrakten Motivkreis aus. Sie sind abstrakte Gelegenheiten für manch einen Charakter, die mit der konkreten Gelegenheit interagieren, in komplexesten Figurationsmöglichkeiten ihr entgegen- oder auch beistehen<sup>593</sup>. Das agonistische Modell der Willensausrichtung – eben weil das stärkste Motiv nach Vergleich gewinnt – ist archimedischer Punkt für alle Erziehung im weitesten Sinne: „*Eingeimpfte Gegenmotive*“<sup>594</sup> werden zum Vehikel für Sozialität im Rahmen eines Motivdarwinismus<sup>595</sup>. Und dies gilt ganz ungeachtet dessen, dass mancher Mensch den Gegenmotiven gegenüber – wiederum charakterbedingt – generell unempfänglich sein möchte<sup>596</sup>, dass mancher Mensch auch sich von anderen, den anerzogenen abstrakten Motiven entgegengesetzten Abstrakta, nur zu leicht korrumpieren lässt<sup>597</sup>. Es gilt auch noch ungeachtet dessen, dass es generell bei jedem Menschen eine Motivkonfiguration

---

591 „Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böse Gesinnung zu vertilgen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu stellen: demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von *Gegenmotiven* [Kursivierung, Th.L.] zu sämtlichen, als möglich präsumirten, verbrecherischen Handlungen [...]“ W I, 406f.

592 „Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht seyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen [...]. – *Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben* [Kursivierung, Th.L.]: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten.“ E, 201f.

593 Fulda führt einige dieser Figurationen vor – und gibt zugleich eine Kurzzusammenfassung der Vorstellung des Philosophen von der Willensdetermination im Deliberationsvorgang: „Erwägen heißt abwägen, heißt die Beweggründe auf die Waage legen und dieselbe Notwendigkeit, mit der auf der wirklichen Waage die Schale mit dem schweren Gewicht niedersinkt und die mit dem leichteren emporschnellt, regiert auch die Willenswaage; nur daß ihre Gewichte die Motive sind. Deren Gewichtigkeit bestimmt den Willensakt ausnahmelos und unbedingt. Das schließt natürlich nicht aus, daß im vorletzten Augenblick das Zünglein noch umschlagen kann [...]. Hier eröffnet sich das weite Gebiet der Willensbeeinflussung durch Gegengewichte. Ein Verbrecher, im Begriff, eine Missetat zu begehen, kann von ihr abgehalten werden durch eine packende Mahnung, durch die ihm eingepredigte Furcht vor zeitlicher oder ewiger Verdammnis. Auch können die Gegengewichte in ihm selbst entstehen, etwa durch ein böses Vorzeichen oder die plötzlich entdeckte Gefahr des Verrats; wobei es immer darauf ankommt, ob sie schwer genug sind, um das ursprünglich ausschlaggebende Gewicht, den von der Tat erhofften Vorteil, zu überwiegen.“ Fulda (1932), 119f.

594 Fulda, 130

595 „[...] obgleich sie [die „Wahlbestimmung“ bei mehreren konfligierenden Motiven, Th.L.] nichts andres ist, als die Möglichkeit eines eigentlichen *Konflikts* zwischen mehreren Motiven, davon das *stärkere* ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt [...]“ VLE, 92

596 „Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angefliegen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. – Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster.“ E, 54

597 Das *Geld* ist für Schopenhauer das Universalmotiv, das, wenn man nur reichlich gibt, schlechte Handlungen unbedingt leicht von der Hand gehen lässt. – Nicht umsonst kommt der Bestechung, „[...] welches Alles zusammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abscheu der Welt ist [...]“ (E, 220) gleich mehrfache Erwähnung im Werk des Philosophen zu.

gibt, in der alle eingepfropften Gegenmotive ihrer Wirksamkeit beraubt sein werden: Denn sobald die Empfänglichkeit eines Charakters für ein bestimmtes Motiv vorliegt, ist er auch durch dasselbe bestimmbar bis hin zur radikalen Alleinherrschaft dieses Motivs unter faktischer Ausschaltung *alles* diesem Entgegenstehenden: *„Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn, u.s.f.“*<sup>598</sup>

„Erziehung“ – in ihrem weitesten Sinne genommen – erscheint also im Großen und Ganzen als rein prophylaktische und dazu in ihrem Erfolg höchst unsichere Abwehrmaßnahme – man wird erst im nächsten Kapitel sehen, dass sie doch weit mehr leistet als *„dasselbe, was die Dressur beim Tiere vollbringt“*<sup>599</sup>. Ihren Dressurcharakter aber, der ihr einer, wenngleich eben nicht ausschließlicher ist, offenbart sie zweifelsfrei bei der Besprechung des „amerikanischen Pönitentiarsystems“. Schopenhauer kehrt dessen erzieherische Dimension heraus und lässt deutlich erkennen, dass analog zu den durch religiöse Dogmata von jenseitiger Entlohnung hervorgerufenen „edlen“ Verhaltensweisen hier die Vorteile der sozialkonformen Handlungen so nachdrücklich wie eindringlich propagiert werden: *„Bloß seine [des Menschen, Th.L.] Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühsäligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit.“*<sup>600</sup> „Erziehung“, so kann man folglich sagen, richtet innere Schutzwälle gegen das direkte Hervorbrechen von sozialitäts- und kulturgefährdendem Verhalten auf, für das

---

598 E, 15; der bleibende Erziehungserfolg ist also insgesamt ausgesprochen problematisch: „[...] denn wie sehr auch einzelne Eigenschaften zurückgedrängt werden können – ausrotten läßt sich keine, und immer bleibt die Möglichkeit offen, daß auch die verborgendste bei gegebenen Anlaß hervorbrechen und alles andere verdrängend in den Vordergrund treten kann.“ Plankemann (1914), 256

Besonders geeignet, um vor Augen zu führen, dass Erziehung niemals an den Charakter rühren wird, ist auch die folgende Aussage Schopenhauers: „Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen seyn wird. Daher legen, bei der allergeleichen Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greise tragen werden.“ E, 53

599 Fulda, 10

600 E, 52 – Zu diesem Kontext bemerkt Foth (1979), 172, damit ebenfalls das Moment der Dressur heraushebend: „Wie auf diesen Täterkreis [der Unterschicht, Th.L.] geradezu abgestellt, schreibt Schopenhauer, es lasse sich durch eine Berichtigung der Erkenntnis, mithin eine Veränderung im individuellen Potential denkbarer Beweggründe, zwar nicht Moralität, allerdings Legalität »erzwingen«“

Schopenhauer das ubiquitäre Vorhandensein des metaphysisch tief verankerten Egoismus verantwortlich zeichnet<sup>601</sup>. Entweder wirkt die Erziehung als pure *Unterdrückung* jenes eigentlich Gewollten<sup>602</sup>, oder aber – wie im amerikanischen Strafsystem, das den Kopf zurecht rückt – sie regt offen eine Transformation der Mittel, die zum eigentlich Gewollten führen, in die Sozialverträglichkeit an und gibt den Anstoß zu einer *Sublimierungsbewegung*<sup>603</sup>. – Mit anderen Worten: Immer schützt sie gegen die unangenehmen Folgen einer Hörigkeit gegenüber jenem Motivkreis, der allzu direkt den eigenen Vorteil befördert. Die spezifischen Motive aus diesem Kreis jedoch sind freilich „Gelegenheit“ für *jeden* Charakter, sie sprechen *die* Dauerakzentuierung der „Möglichkeiten des Menschseins“ schlechthin an: den basalen Egoismus. Und ist einmal eine Empfänglichkeit *überhaupt* vorhanden, dann ist der Charakter ja auch potentiell von ihr allein beherrschbar und lässt die Möglichkeit einer Ausschaltung alles dem Motiv Entgegenstehenden wenigstens schon am Horizont erahnen. Der nicht veränderbare, in seinem unabänderlichen Charakter immer egoistische Mensch muss in dieser seiner gefährvollen Regung radikal gezähmt werden. Ob nun als Sublimierungsangebot oder Unterdrückungsbefehl, ob nun sanfter von innen, indem man ihm früh Moralgrundsätze, Verhaltensmaß- und Benimmregeln mit auf den Weg gibt, oder gleich unmittelbar-unmissverständlich von außen, indem man ihm mittels Gesetzestext Strafe

601 „Die *Haupt- und Grundtriebfeder* [Kursivierung, Th.L.] im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn [...]. Dieser Egoismus ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch [...]. Der Egoismus ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen [...]. »Alles für mich, und nichts für die Andern«, ist sein Wahlspruch.“ E, 196f.

Nun ist jedoch anzumerken: „Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenen, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten ist; außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlseyn stören, ist, dieses Wohlseyn bezweckend, der Staat gerichtet.“ W I, 408 – Der Staat steht also gegen das direkte und gemeinschaftsgefährdende, rücksichtslose und radikal asoziale Hervorbrechen des Egoismus: Er betreibt nicht die Vernichtung, sondern, so könnte man sagen, die *Domestizierung* des Egoismus. Neben dem Egoismus kennt Schopenhauer – dies sei der Vollständigkeit halber erwähnt – als andere zwei Grundtriebfedern noch „Mitleid“ und „Bosheit“. Der Sozialverträglichkeitsfaktor bei letzterer steht jenseits aller Diskussion; die erstere fristet schon rein numerisch ein unterlegenes Dasein. Zu diesen Grundtriebfedern vgl. E, 209-212; E, 201; E, 249-259

602 „Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechthun, die böse Gesinnung zu vertilgen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur *Unterlassung* [Kursivierung, Th.L.] desselben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu stellen [...]“ W I, 406f.

603 „Sublimierung“ im Sinne Schopenhauers natürlich genommen: „Aus der flüchtigen, sinnlichen Begierde ist eine überlegte und berechnende Gier nach Gelde geworden, welche, wie ihr Gegenstand, symbolischer Natur und, wie er, unzerstörbar ist. Es ist die hartnäckige, gleichsam sich selbst überlebende Liebe zu den Genüssen der Welt, die vollendete Unbekehrbarkeit, die sublimirte und vergeistigte Fleischeslust, der abstrakte Brennpunkt, in den alle Gelüste zusammengeschossen sind, zu welchen er daher sich verhält wie der allgemeine Begriff zum einzelnen Dinge.“ P II, 222

androhend seine Strebungen direkt zu äußern untersagt und dauerhaft Furcht generiert, läuft letztlich aufs Selbe hinaus.

Über letzteren Umgang mit dem Einzelnen erhält sich – im Erhalt des Druckes auf das potentiell asoziale Individuum – bei Schopenhauer der Staat, konzeptionell geschuldet dem so möglichen wie wahrscheinlichen, aber immer gefahrvollen Hervorbrechen staatsinkompatibler Tendenzen, die dann im Zweifelsfalle auch nicht lange auf sich warten lassen werden, indem sie nur auf Ausdruck lauern: *„Aber am deutlichsten tritt es [das Faktum des Egoismus, Th.L.] hervor; sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs Deutlichste das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im ersten Kapitel de cive, trefflich geschildert hat. Es zeigt sich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen sucht was er selbst haben will; sondern sogar oft Einer, um sein Wohlseyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerstört. Dies ist der höchste Ausdruck des Egoismus [...]“*<sup>604</sup> – Der Staat erweist sich so wie die Erziehung, wobei erstere mit dem unterweisenden Lehrer, letzterer mit dem drohenden Gesetzbuch in der Hand operiert, als *„Charakterbändiger“*<sup>605</sup>, denen ein bestimmter Charakterzug zu domestizieren obliegt. Dass dieser Charakterzug *die* unfehlbare Grundlage des menschlichen Charakters ist<sup>606</sup>, erster und direkter Ausfluss des inneren Wesens, das im unbändigen Wollen besteht<sup>607</sup>, spiegelt vor allem die Vehemenz, die der Bestrafung von Verbrechen innewohnen muss: Das Gesetz wird sich als unbestechliches Gegenmotiv in jeder Bestrafung aufs Neue erweisen<sup>608</sup>. Jede Schwäche würde im Angesicht der grundlegenden, brodelnden asozialen Triebfeder „Egoismus“ die Gefahr des offenen Durchbruchs mit sich bringen<sup>609</sup>. – Der Charakter erweist sich in Hinsicht auf seine

604 W I, 393; auch recht vielsagend die Passage P II, 225: „Der Mensch ist im Grunde ein wildes, entsetzliches Thier. Wir kennen es bloß im Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Civilisation heißt: daher erschrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche seiner Natur. Aber wo und wann ein Mal Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt sich was er ist.“

605 Diese gesamte Staatskonstruktion gegen „die verderblichen Folgen des Einzelegoismus“ betont ebenfalls eindringlich Zint (1927), 22f.

606 Marquard bemerkt zu diesem neuen Menschenbild, das die oben dargestellten Folgen im Umgang mit dem Menschen zeitigt: „[...] [E]s ist der – mit Hobbes gegen Rousseau gedachte – Naturzustand, der – bei Nietzsche nicht weniger als bei Schopenhauer – als die Wahrheit der Wirklichkeit sich erweist: es ist die Natur der kämpfenden Triebe und Mächte, es ist die Triebnatur, die zur Grunddefinition der Wirklichkeit avanciert ist.“ Marquard (1987), 208

607 „Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher *der diesem wesentliche Egoismus* [Kursivierung, Th.L.], durch den Lauf der Natur erhält [...]“ W II, 581

608 „Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Strafgesetzes, Abschreckung vom Verbrechen sei, ist eine so allgemein anerkannte, ja, von selbst einleuchtende Wahrheit, daß sie in England sogar in der sehr alten Anklagungsformel (*indictment*), deren sich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgesprochen ist [...]. – Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall sich ankündigend, dem Gesetze die Kraft abzuschrecken erhält, worin eben sein Zweck besteht.“ W I, 411f.

609 Woraus eindeutig hervorgeht, dass der Staat bei Schopenhauer auch nicht als moralische Instanz, sondern als durch die gesetzwidrige Tat in seinem Fortbestehen angegriffenes System bestraft. „In der Tat kann kein Mensch befugt sein, «sich zum absoluten Richter des anderen, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen, und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen». Nach Schopenhauer hat die Androhung der Strafe im Gesetz «den



Grundbeschaffenheit eines am liebsten frei heraus zelebrierten Egoismus auf ein Neues als „monströs“: diesmal aber im Sinne des „Alten“, des sich nicht völlig einfügenden und damit subversiven Momentes in einer aktuellen Ordnung, die nur durch stetigen Aufwand sein Einbrechen mehr schlecht als recht verhindern kann<sup>610</sup>. Denn bei allem Versuch, den Willen entweder zu unterdrücken mit drohenden Gegenmotiven oder umzukanalisieren mit Hilfe von Dogmen, Verhaltensmaßregeln und ähnlichem: An sein Wesen – sein eigentliches *Grundwollen*, seinen *Charakter*, sein *inneres Wesen*<sup>611</sup> – reicht all dieses verzweifelte „Verträglichmachen“ nie heran<sup>612</sup>.

### 5.1.2 Freundschaft

Das Thema „Freundschaft“ als letzter anzureißender Bereich kann schon fast als bloße Sammlung von Korollarien des bereits Besprochenen durchgehen. Vielsagend – fast schon alles sagend – ist folgende Aussage des Philosophen: *„Vergeben und Vergessen heißt gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinauswerfen. Hat nun Einer, mit dem wir in Verbindung, oder Umgang, stehn, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeugt; so haben wir uns nur zu fragen, ob er uns so viel werth sei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter von ihm*

---

Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu seyn.“ Cattaneo (1986), 101

Für die geschichtliche Stellung der Rechtslehre Schopenhauers, mit besonderem Blick auf seine Strafrechtstheorie, vgl. Cattaneo (1986), 101ff.

610 Vgl. wieder die durch Athene besänftigten Erynien (von da an: „Eumeniden“) in Aischylos' Orestie: Sie sollen dafür, dass sie die neue Ordnung nicht stören, dauerhafte Ehrerbietung erhalten: „εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμομένην χώρας μετασχεῖν τῇδε θεοφιλεστάτης.“ Aischylos (1955), 359 („Bewirkst du Gutes, so erfährst du's und gehörst/ in Ehren hier zu diesem gottgeliebten Land.“ [Übersetzung Aischylos (2003), 139]) – Eine ähnliche Opfertheorie ließe sich wohl aus Schopenhauers Staatstheorie extrahieren, indem der brodelnde Egoismus immer aufs Neue niedergehalten werden muss: Kultur wird beide Male, bei Aischylos und Schopenhauer, interpretiert als Aufschub vor dem auf ihrem Boden lauernenden Chaos (das bei Schopenhauer „bellum omnium“ heißt).

611 „Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist, zwischen Irrthum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrengung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern [...]“ W I, 347

612 Eine etwas längere Anmerkung möge dies am Beispiel der Dogmen, also anhand des breiten Sublimierungsangebotes, nochmals verdeutlichen: „Alle abstrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn also auch lenken, so ist dabei dennoch immer Das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, das selbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülflöse macht, fest überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er die selbe Summe auf Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tragen wird [...] – Von Außen ist, wie schon gesagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: diese aber ändern bloß die Art wie er sich äußert, nimmermehr ihn selbst.“ W I, 435f.

wollen gefallen lassen [...]. Denn unausbleiblich wird er, vorkommenden Falls, ganz das Selbe, oder das völlig Analoge, wieder thun, auch wenn er uns jetzt das Gegentheil hoch und aufrichtig betheuert. Alles, Alles kann Einer vergessen, nur nicht sich selbst, sein eigenes Wesen. Denn der Charakter ist schlechthin inkorrigibel; weil alle Handlungen des Menschen aus einem innern Princip fließen, vermöge dessen er, unter gleichen Umständen, stets das Gleiche thun muß und nicht anders kann. Man lese meine Preisschrift über die sogenannte Freiheit des Willens und befreie sich vom Wahn. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, eine Schwäche, die man abbüßt, wann derselbe, bei erster Gelegenheit, gerade und genau das Selbe wieder thut, was den Bruch herbeigeführt hatte [...]"<sup>613</sup>

Lebensklugheit ist also ganz einfach: Wer dem erwiesenermaßen Schlechten die zweite Chance gibt, ist dumm. Wer sich über den Freund geärgert hat, kann bereits in diesem Moment sicher sein, dass dies nicht das berüchtigte „letzte Mal“ gewesen ist, sondern nur eine Frage der Motivkonfiguration bleiben wird. Denn was man gemeinhin geneigt ist, als „Ausrutscher“ zu interpretieren, ist in Wahrheit nur die Anmeldung für dessen Wiederkehr bei nächster „Gelegenheit“; denn nicht nur man selbst, auch der Freund ist das Monster, was nie und nimmer die Ausnahme kennt. – Keine Ausnahme kennt aber auch der geprüfte, in Bezug auf seinen Charakter als integer eingestufte Freund, indem dieser sich – einmal sicher bewährt – immer wieder bewähren muss und bewähren wird. Das Problem hierbei: Es bleibt fraglich, ob das Menschenbild Schopenhauers den Freund mit dem guten Charakter überhaupt realiter zulässt. Und Schopenhauers eigene Zweifel an dieser Sache hängen just am Primum des Menschen, wogegen auch der Staat kämpft, am unentrinnbaren Egoismus: „Wahre, ächte Freundschaft setzt eine starke, rein objektive und völlig uninteressierte Theilnahme am Wohl und Wehe des Andern voraus, und diese wieder ein wirkliches Sich mit dem Freunde identifiziren. Dem steht der Egoismus der menschlichen Natur so sehr entgegen, daß wahre Freundschaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den kolossalen Seeschlangen, nicht weiß, ob sie fabelhaft sind, oder irgendwo existiren.“<sup>614</sup>

Doch der Egoismus ist, obgleich die weitverbreitetste, nicht die einzige Charaktereigenschaft, die der Freundschaft im Wege steht. Mancher freundschaftlichen Beziehung hinderlich sein kann zum Beispiel auch Unehrlichkeit. Und diese Eigenschaft kommt ebenfalls beileibe nicht nur einem Menschen zu; wenn doch auch, anders als der Egoismus, nicht allen. Sie wird eben bei manchen Menschen angetroffen. Und zwar finde sie sich vor allem in einer Familie bei sämtlichen Mitgliedern; sie werde über lange Stammbäume weitergegeben. Zwischen Individualcharakter und Gattungscharakter muss man bei Schopenhauer den, sozusagen, „Familiencharakter“ einschieben.

---

613 PI, 483f.

614 PI, 489

## 5.2 Der Lügner und sein Sohn – „Erblichkeit der Eigenschaften“

*„Daß du mit deiner ganzen Situation unzufrieden warst, wußte ich längst, dies kümmerte mich aber nicht viel, du weißt, welchen Gründen ich dein Misvergnügen zuschrieb, dazu kam, daß ich nur zu gut weiß, wie wenig dir vom frohen Sinn der Jugend ward, wie viel Anlage zu schwermüthigen Grübeleien du von deinem Vater zum traurigen Erbtheil bekamst.“*

Johanna Schopenhauer an Arthur Schopenhauer<sup>615</sup>

### 5.2.1 Eine Antwort, die keine ist

*„Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u.s.f. Danach stelle er die selbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben.“*

<sup>616</sup> – Wer der Aufforderung zur Wendung ins eigene Innenleben ernsthaft nachkommt, wird also nicht versäumen festzustellen, dass er, was den Charakter angeht, ganz der Vater, was den Intellekt angeht, ganz die Mutter ist. Beides ergibt seine „Individualität“, die eine Komposition aus elterlichem „sexus potior“, dem männlichen, und „sexus sequior“, dem weiblichen<sup>617</sup>, darstellt<sup>618</sup>: „Die Individualität inhärrt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärrt auch

---

<sup>615</sup> Safranski (2006), 127

<sup>616</sup> W II, 592f.

<sup>617</sup> „Es steht außer Frage, daß die Anschauungen Schopenhauers über die seelisch-geistigen Wesensverschiedenheiten der Geschlechter vielfach wissenschaftliche Objektivität vermissen lassen. Dies gilt besonders für seine Auffassung von den Wesenseigentümlichkeiten des weiblichen Geschlechts, die durch eine abwertende, offensichtlich einseitige Beurteilung der Frau gekennzeichnet ist. [...] [Es, Th.L.] kommt seine abwertende Einstellung vor allem darin zum Ausdruck, daß er ganz allgemein das weibliche Geschlecht als »sexus sequior, das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht« [...] ansieht, [...]“ Bernhard (1963), 74f. – Für Schopenhauer ist der Gedanke derweil ganz konsequent gedacht: Weil die Frau unfraglich das in jeder Hinsicht sekundäre Geschlecht ist, vererbt sie als Mutter das in der Natur ebenfalls Sekundäre, den Intellekt.

<sup>618</sup> Vgl. W II, 592

*dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: [...]*<sup>619</sup>

Auf dem Weg der Darstellung des Charakterbegriffs in der Ethik darf man nicht versäumen, nach der „Unerbittlichkeit“ die „Erblichkeit“ des Charakters darzustellen. Sie ist als Lehre konzipiert zur Ergänzung der *Welt als Wille und Vorstellung*, eine anscheinend reine psychische Vererbungslehre des menschlichen Willens, des Charakters, und seines Werkzeugs, des Intellekts: Vererbt werden aufs Strengste nicht allein der „*Grad, die Beschaffenheit und Richtung* [der, Th.L.] *Intelligenz*“<sup>620</sup>, was alles hier weniger interessiert; sondern vererbt werden „*Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll*“<sup>621</sup>, also die *enumerationes partium* des moralischen Stempels, den man nunmehr nicht länger nur als Individual-, sondern gleich als Familienstempel hinterlässt. Die Aufzählung des charakterlich Vererbbaeren mündet in ihrer Spitze schließlich sogar darin, dass der Hang zum Selbstmord „*vorzüglich erblich*“<sup>622</sup> ist, so dass nicht allein die „gewöhnlichen“ Signa des Willens zum Leben vererbt werden (die Reizbarkeit des einen, die Hypochondrie des anderen und die Unausstehlichkeit des dritten), sondern die höchste Potenz des Willens zum Leben Vererbungsgut geworden ist: Weitergegeben an die Filialgeneration wird nämlich derjenige Wille, der zu seinem eigenen Vorteil das Selbstopfer vollzieht<sup>623</sup>. – Empfundener wurden diese Ausführungen schon immer als etwas herausstechend aus dem Hauptwerk, von Schopenhauer selbst sowohl, der das betreffende Kapitel zusammen mit drei anderen als „*untergeordnetes Ganzes*“ empfand<sup>624</sup>, wie auch vom Kröner-Verlag Leipzig, der just dieses Kapitel zu einer Best-of-Veröffentlichung für geeignet hielt<sup>625</sup> – genießbar auch ohne den Rest dieser Philosophie.

Letzteres ist auch zweifelsfrei der Fall; der Zweifel hebt vielmehr von der anderen Seite an:

---

619 W II, 700

620 W II, 592

621 W II, 593

622 „– Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.“ W II, 596

623 „Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser [der Selbstmord, Th.L.] ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. [...] Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann.“ W I, 471f.

624 Vgl. W II, 607f.

625 Vgl. Schopenhauer (1904): Herausgegeben zusammen mit den *Aphorismen zur Lebensweisheit* und den Kapiteln aus dem Hauptwerk *Über den Tod sowie Leben der Gattung*.

genießbar auch *mit* dem Rest dieser Philosophie? Diese Skepsis findet ihren Nährboden ganz am Ende jenes Paragraphen 43 über die *Erblichkeit der Eigenschaften*, in der Schlusspassage, die den Leser mitten in den größten Schwierigkeiten plötzlich darüber in Kenntnis setzt: „*Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständniß auf [...]; weil all unser Verstehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht.*“<sup>626</sup>

Die Kollision, welche in diese prima facie wunderliche Epochéhaltung zu den weiterreichenden Implikationen und Komplikationen der Vererbungslehre mündet, ist derweil sogar eine doppelte:

Erstens wird kurz vor Schluss des Paragraphen deutlich auf einen Widerspruch des Aufgestellten mit der Erfahrung verwiesen, indem trotz stetiger Vererbung des Willens vom Vater – die andernorts auch eine „*entschiedene und unbedingte*“ heißt<sup>627</sup> – nicht nur *ein* Charakter, sondern mannigfaltig viele mit mannigfaltig verschiedenen moralischen Eigenheiten in der Deszendenz anzutreffen seien: „*Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja, grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten.*“<sup>628</sup> Diese Verschiedenheit ist auch nicht reduzierbar via den Intellekt, der zwar durchaus zu *äußerlich* verschiedenen Handlungen bei klugen und dummen Nachkommen anleiten kann. Die äußerliche Verschiedenheit, ob ein moralisches Defizit im Wesen eines Menschen sich als sublimen Gemeinheit oder brutale Gewalttätigkeit offenbart, ist ja letztlich nur eine Frage der „Rhetorik“, zu der die betreffende wesentliche Eigenschaft durch den feineren Intellekt befähigt wird: „*[S]o werden durch diese [die intellektuelle Fertigkeit, Th.L.] seine [des Sohnes, Th.L.] vom Vater ererbten Leidenschaften theils gezügelt, theils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird: und eben so kann der umgekehrte Fall eintreten.*“<sup>629</sup> – Und damit ist diese Verschiedenheit, die allein aus der intellektuellen Auffassungsgabe resultiert, eine Frage des altbekannten „Unwesentlichen“ im Lebenslauf, dem das „Wesentliche“, die dem Charakter entsteigende gleichbleibende Gesinnung, als echte Verschiedenheit zwischen den Individuen gegenübersteht<sup>630</sup>: In Bezug aufs Wesentliche ist es gleichgültig, ob jemand den Versicherungsbetrug begeht oder den Raubmord; ersteres benötigt nur

---

626 W II, 607

627 Vgl. P II, 295

628 W II, 606

629 W II, 593f.

630 Vgl. Kap. 3.3.1; Kap. 5.1

weitergehende intellektuelle Fähigkeiten. – Und doch begeht nicht jeder Raubmorde oder Versicherungsbetrüge: Im *Wesentlichen* des Menschen aber, so kann man mit Schopenhauer behaupten, *muss* ein unleugbarer Unterschied zwischen den Individuen liegen. Und nach dem Falsifikationskriterium wäre damit das Kapitel, das durch die direkte Vererbungslehre diesen Unterschied leugnet, noch bestenfalls ein Fall für den Nachlass gewesen.

Zweitens möge man sich auf dem „*metaphysisch-ethischen Standpunkt*“<sup>631</sup> einmal ins Gedächtnis rufen, wie anderswo derselbe Philosoph als erstes Grunddogma seiner Charakterlehre diktiert: „*Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer.*“<sup>632</sup>. Dadurch steht ganz offensichtlich der strengen Vererbungslehre ein Grundsatz der Metaphysik im Wege, denn die Vererbungslehre behauptet konsequenterweise umgekehrt: „– *Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt.*“<sup>633</sup> Mit ihr wäre demnach der systematische Wegfall des „Individualcharakters“ da; ein problematischer Verlust, der die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier zeitigt, jedenfalls in Hinsicht auf das Definiens „Charakter“: „*Bei den Thieren ist er [der Charakter, Th.L.] in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer.*“<sup>634</sup>

Verkompliziert werden die Verhältnisse, die mit der doppelten Kollision der Vererbungslehre einhergehen, weil die Möglichkeit, auf beginnende Senilität des Autors zu setzen, ebenfalls nicht trägt: Der späte Schopenhauer, der als Frucht eines Denkerlebens die Erweiterung seines Hauptwerkes in Form von betont wohlüberlegten „*Ergänzungen*“ bringt<sup>635</sup>, ist es selbst, der zumindest die erste Kollision – die Kollision seiner Ausführung mit der Erfahrung – nicht nur bemerkt, sondern deutlich ausspricht. – Man steht so einigermaßen ratlos da: Ein inhaltlicher Ausrutscher dieses Ausmaßes kann ausgeschlossen werden, zumal das Forum für weniger verbindliche philosophische Versuche schon die Parergon waren, in welche das Kapitel – hätte es ein solcher Versuch sein sollen – sicherlich Eingang gefunden hätte; gleich neben „*Einige[n] mythologischen Betrachtungen*“, deren völlige Unzulänglichkeit für den Leser mit der Betonung des „*versuchten*“ schuldbewusst antizipiert wird<sup>636</sup>. Welche Erklärung gibt es also – erstens – dafür, an so exponierter Stelle eine Lehre aufzustellen, die einerseits partiell der Erfahrung widerstreitet, andererseits mit dem metaphysischen System uneins bleibt? – Und was ist – zweitens

---

631 W II, 605

632 E, 48

633 W II, 605

634 E, 48

635 „Eben daher habe ich nur Weniges, dieses aber mit Bedacht und in weiten Zwischenräumen geschrieben [...]“ W II, 527

636 „In dem oben dargelegten Sinne also mögen die folgenden, von mir versuchten, allegorischen Deutungen einiger Griechischer Mythen genommen werden.“ P II, 435

– die Frage, für welche Schopenhauer die *Erblichkeit der Eigenschaften* als unverzichtbare und einzig richtige Antwort sieht?

Zunächst zum ersten Problempunkt: Die Vererbungslehre bleibt mit der Erfahrung sowohl wie auch dem metaphysischen System uneins.

Den letzteren Punkt spricht Schopenhauer im Kapitel 43 überhaupt nicht an; obwohl gerade er doch dem Kenner seiner Schriften zweifellos am meisten Kopfzerbrechen bereiten wird: „*Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer*“<sup>637</sup> steht gegen „– *Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt.*“<sup>638</sup> Das entstandene systemische Kohärenzdefizit ist damit Schopenhauer entweder „entgangen“ – was unwahrscheinlich ist, wenn er in gewohntem Scharfsinn und gewohnter Ehrlichkeit zuvor den Bruch zwischen strenger Vererbungslehre und Empirie anspricht –, oder: Es gibt für ihn gar kein Kohärenzdefizit, weil er es zeitgleich damit für erledigt hält, dass er den Bruch zwischen Erblichkeitslehre und augenfälliger Verschiedenheit der Charaktere in der Erfahrung für unerklärlich erklärt. – Dies scheint tatsächlich der Fall: Nachdem im handschriftlichen Nachlass die Problemlage zunächst eine adäquate Formulierung erhalten hat: „*Wie ist, bei der Erblichkeit des Charakters vom Vater allein, die große Verschiedenheit der Charaktere entstanden? Das ist ein starker Einwand gegen jede Erblichkeit*“<sup>639</sup>, liest man in der Randnotiz zu ebendiesem Selbstzweifel: „*Durch p. 219 [= W II, 606,26-607,6] erledigt.*“<sup>640</sup> „p. 219“ jedoch meint die Stelle des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk, die, in die Epochéhaltung mündend, dem Leser seit Beginn Rätsel aufgibt. Sie argumentiert nach der bekannten Bemerkung, dass sich jener „*Abgrund der Betrachtung*“<sup>641</sup> öffnet, sobald man sich der realen Verschiedenheit der Charaktere bewusst wird, folgendermaßen: „*Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: »es [die Verschiedenheit, Th.L.] ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes«.* Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu sagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erscheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die absolute Freiheit besteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen ist: eine solche kommt daher nur dem Dinge an sich zu, dieses aber ist gerade der Wille.“ – Die Bewegung zum

---

637 E, 48

638 W II, 605

639 HN IV/I, 244

640 HN IV/I, 244

641 W II, 606

Mythos bei Ratlosigkeit, die hier vollführt ist, wird im nächsten Kapitel noch gründlicher besehen werden. Fakt ist: Befriedigender als die Philosophie, die hier am Satz vom Grunde endet, ist allemal der Mythos, über den hinaus nichts Befriedigenderes wird gefunden werden. Die erfahrene Differenz der Charaktere ist das Ergebnis des vorangegangenen Lebenslaufes für den Buddhisten; für den Philosophen dagegen ist sie unerklärlich, aber genauso sicher wie die strenge Vererbung, was beides als unbezweifelbare Wahrheit ins System aufgenommen zu werden zwingt: „*Diese Annahme [der »Erblichkeit der Eigenschaften«, Th.L.] nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; [...]*“<sup>642</sup>, geht ungestört einher mit der ganz anderen Erfahrung: „*Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen [...]*“<sup>643</sup> – Die Kopieoperation der Vererbungslehre wird hier sowohl bejaht wie verneint, der vererbte Charakter ist idem, sed aliter. Er ist mit der völlig richtig beobachteten kompromisslosen Vererbung angeschlossen worden an das System mit der völlig richtig beobachteten individuellen Unterschiedlichkeit des menschlichen Charakters.

Der Charakter ist von nun an beides: streng vererbt *und* individuell.

Am schönsten und simpelsten zugleich ausgedrückt ist dieses Oxymoron in einer einzigen parenthetischen Phrase des Philosophen: Nach der Aufzählung des ersten Dogmas der Charakterlehre, jenes wohlbekannten: „*Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer*“<sup>644</sup>, lautet es nur wenige Seiten weiter: „*4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen seyn wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.*“<sup>645</sup> Plötzlich heißt die Kurzzusammenfassung des Kapitels 43 über die „*Erblichkeit der Eigenschaften*“, es werde dort einfach die Erblichkeit des Charakters „*in seinen Grundzügen*“ abgehandelt. Bis dato schien es doch eher, dass die Charaktervererbungslehre bis ins unlösbare Oxymoron von zeitgleicher Uniformität und Individualität getrieben werde. Allein es ist eine Frage des Ausdrucks: – Was dort im Kapitel 43 des Hauptwerkes gesagt wird in der Entschuldigung für eine Kollision, gesagt wird im Mythos, in der Epoché, nämlich das „idem, sed aliter“ des Charakters, ist nun in einer einzigen Phrase gesagt als Vererbung „*in seinen*

---

642 W II, 592

643 W II, 606

644 E, 48

645 E, 53



*Grundzügen*“: Die Phrase ist nur die eingeschachtelte Wiederholung des oxymoral Unfassbaren. Auch der in seinen ominösen, völlig unbestimmt gelassenen „Grundzügen“ vererbte Charakter ist schließlich beides: sowohl streng vererbt wie auch streng individuell; der gleiche, und doch ein anderer. – Denn was sind jene unklaren „Grundzüge“? Sie sind der Garant dessen, dass der strengen Vererbungslehre ebenso wenig Grenzen gesetzt sind wie der strengen Individualität, auf deren *beider* Unbedingtheit Schopenhauer so sehr Wert legt: Die Unbestimmtheit von „*in seinen Grundzügen*“ gesteht auf der einen Seite der strengen Vererbung genug zu, indem „Grundzüge“ keine unterste Grenze ihrer begrifflichen Anwendung beinhalten – „Grundzüge“ des Charakters könnte man bei Schopenhauer auch *alle* moralischen, daher wahrhaft wesenhaften und ausschlaggebenden Eigenschaften nennen. Die Unbestimmtheit von „*in seinen Grundzügen*“ bringt auf der anderen Seite der Individualität genug Vorschub, indem „Grundzüge“ mit dem gleichen Recht bedeuten könnte, es wären etwas bestimmtere Gattungseigenschaften, die vererbt werden – nichts also, was die Individualität ernsthaft berühren würde. – Die „Grundzüge“ in der „*in seinen Grundzügen*“-Phrase *dürfen* also gar nicht endgültig bestimmt werden.

Und Schopenhauer hat folglich auch ganz Recht, als Summe des Kapitels 43 zu ziehen, dort werde die Vererbbarkeit des Charakters „*in seinen Grundzügen*“ diskutiert: Das wunderliche Kapitel 43 des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk mit seinen vielen exempla<sup>646</sup> und seinem Widerspruch, seiner anschließenden revocatio und der Schlussaporie erscheint als Analyse jener mit sehr gutem Grund unbestimmt gelassenen Phrase, deren doppelpoliger Gehalt über den Textfluss des Kapitels dann ergebnislos ausdifferenziert wird. Es entsteht hier eine einmalige Oszillation<sup>647</sup>, die die beiden Positionen – pro Vererbungslehre, pro Individualitätslehre –, welche als mögliche Bestimmungen aus der „Grundzüge“-Phrase destilliert werden können, nacheinander ohne Endergebnis je affirmierend abschreitet. – Anders gesagt: Die Phrase, die die Erblichkeit des Charakters „*in seinen Grundzügen*“ bescheinigt, und Kapitel 43 über die „Erblichkeit der Eigenschaften“ sind dasselbe.

Im Schopenhauer'schen Oeuvre mag dies die sinnvollste Einordnung des Kapitels sein, mit dem sich die Literatur nie ernsthaft abgegeben hat<sup>648</sup>. In gewissem Sinne ist das Kapitel auch an sich wirklich nicht „verständlich“, indem es *als gesamtes* nicht auf eine Frage antwortet, die man als Interpret zu seinem Verständnis zu entlocken hätte, sondern um die Beantwortung einer Frage

646 Immerhin knapp die Hälfte des Kapitels besteht aus Beispielen für die Vererbungslehre.

647 Von daher ist die gesamte Erarbeitung dieses Kapitels die Applikation der angesprochenen Methode Schopenhauers in Kap. 5.1: Die extremen Pole des unabänderlichen inneren Stempels und des wirren äußeren Zufalls wurden dort als literarisch und philosophisch produktiv erfasst. Schopenhauers Methode zu philosophieren ist die Oszillation am Gegensatz. Gegeben wurde dort auch bereits die scharfsinnige Beobachtung Philipp Mainländers, die hier ob ihrer Treffsicherheit nochmals zitiert sei: „Das Hin- und Herschwanken *Schopenhauer's* zwischen einem immanenten Gebiete und einem mit demselben *zugleich* existirenden transcendenten (ein Oscillieren [...])“ PE I, 544

648 Zur Vererbungslehre vgl. Gwinner (1910), 29ff.; Groener (1918), 52ff.; Moebius (1911), 252ff.

herumzukommen sucht<sup>649</sup>: Wilhelm von Gwinner, der erste gründliche Schopenhauerbiograph, lässt auf den ersten Blick nicht völlig ohne Berechtigung durchblicken, dass er jedenfalls Kapitel 43 für nicht besonders „gründlich“ hält<sup>650</sup>. Ausdifferenziert, ausgewalzt, aber keineswegs beantwortet wird doch die Frage, die insgeheim nicht beantwortet werden darf, nämlich was die „Grundzüge“ denn seien, die vererbt würden? Die Vererbungsthese wird in ihrem Dasein als kurze, unbestimmte parenthetische Phrase – „in seinen Grundzügen“ – ausgeschachtelt in eine doppelte, im Resultat ebenso unbestimmte Textbewegung. Auf der ersten Hälfte im Kapitel 43 lautet die Antwort auf die Frage nach den Grundzügen, beziehungsweise nach dem, was denn nun vererbt werde, mit vielen Beispielen unterlegt: „alles, alles wird im Rahmen der Grundzüge vererbt“, auf der zweiten Hälfte plötzlich in Angesicht der widersprüchlichen Erfahrung: „nichts, nichts wird als Grundzug vererbt, alles ist wahrhaft individuell“. Erstes die reine Position der strengen Vererbungslehre; zweites die reine Position der strengen Individualitätsthese. – Und *beides* ist grundrichtig und auf den zweiten Blick höchst gründlich überlegt: Keiner Seite darf zu Ungunsten der anderen nachgegeben werden. Das Verhältnis zwischen Erzeugendem und Erzeugten ist das einer ominösen Kontiguität geworden, die die literale Kontiguität – „Berührung“ – vom ersten verliebten Blick bis zum Geschlechtsakt des zeugenden Paares fortführt<sup>651</sup>. Diese ominöse Kontiguität wird auf der einen Seite in ein wörtliches Verhältnis aufgelöst, auf der anderen Seite in Richtung eines infinitesimalen Berührungspunktes verebben lassen, wird als strenge Vererbung oder als strenge Individualität gleichzeitig gesetzt. Geschuldet ist dieser unvereinbare Widerspruch, wie Schopenhauer betont, dem verloren gegangenen Verstehen an einem solchen Punkt – und deswegen allein verliert er über den systemimmanenten Widersinn kein Wort: Er ist für ihn gerechtfertigt als ehrlicher Spiegel der Grenzen des Verstandes, der hier als Sukzession ausfaltet, was er als Widerspruch sieht, und als Widerspruch sieht, was in der Freiheit seine Wurzel hat: „*Sobald wir daher, wie hier geschieht, an dieses [den Willen an sich in seiner Freiheit, nicht unterworfen dem Satz vom Grunde, Th.L.] kommen, hört alle Erklärung mittelst Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu sagen: hier äußert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich*

649 Dies gilt nur vom Kapitel, wie betont, als ganzem. Die einmalig oszillierende Textbewegung hat nichts damit zu tun, dass die Positionen selbst – die Vererbungslehre auf der einen Seite, die Individualitätslehre auf der anderen Seite – durchaus auf eine spezifische Frage antworten können.

650 Gwinner (1910), 31: „[...] [A]llein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit deutlich und zusammenhängend dargelegt habe, der sei [nach Schopenhauer, Th.L.] ihr Urheber. In diesem Sinne aber kann er selbst nicht als der Urheber jener Lehre [von der Erbllichkeit der Eigenschaften, Th.L.] gelten; denn wenige der hierzu von ihm erforderten Bedingungen dürften bei dem Kapitel 43 der »Welt als Wille und Vorstellung«, obwohl er es als ein »gründliches« gerühmt, zutreffen.“

651 „Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre *punctum saliens* seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, – *to fancy each other* nennt es ein sehr treffender Englischer Ausdruck, – und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens [...]“ W II, 614

*ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständniß auf; weil all unser Verstehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht.*“<sup>652</sup>

### 5.2.2 Die vierfache Wurzel der Lehre von der Erbllichkeit des Charakters

Erklärt ist damit die Kollision der Vererbungslehre mit Erfahrung und System als die vollbewusste An- und Aufnahme eines unlösbaren Widerspruchs. Doch wofür das Oxymoron überhaupt in Kauf nehmen? Wofür lang und breit erklären, dass die Aussagen jetzt unverständlich und unvereinbar mit sich selbst sowohl wie auch mit der Erfahrung werden, wozu herumlavieren in nichtssagenden „Grundzügen“? Also: Für die Beantwortung *welcher* Frage – zweiter Punkt des obigen Fragenkataloges – ist denn nun die Vererbungslehre so eminent wichtig, dass man sich als Philosoph genötigt fühlt, sie als offensichtlichen Störfaktor aufzunehmen? – Vielleicht können die Referenzen, die Schopenhauer zur Untermauerung seiner These gibt, den Weg zu dieser Frage weisen:

Zunächst einmal ist seine erste Referenz für die Richtigkeit der These: er höchstselbst – indem in der Aufforderung *„Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde“*, auch der Verfasser des Textes seiner inkludierenden Rhetorik nicht entrinnen kann. – Gerade ihm diktierte doch die ehrliche eigene innere Begutachtung mehr als einmal, wie sehr er doch in Charakterfragen ganz der Vater sei: *„Vom Vater angeerbt ist mir die von mir selbst verwünschte und ... mit dem ganzen Aufwande meiner Willenskraft bekämpfte Angst [...]“*<sup>653</sup>, erfährt man als ausgemachte Tatsache immerhin noch im Εἰς ἑαυτὸν. Zwar krittelt Gwinner bei der Revision der Vererbungslehre heftig, dass die Selbstanwendung auf Schopenhauer ein weit zu grobes Raster für die Einordnung seines Charakters abgebe, weil es ja keineswegs *„[...] genügt [...] zu wissen: Schopenhauers Vater war ein Mann von lebhaftem Temperament, starkem Unabhängigkeitssinn und Rechtsgefühl, großer Beharrlichkeit u.s.w., um zu sagen: »Schopenhauer hatte sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz vom Vater« [...]“*<sup>654</sup>. – Aber auch er gibt der Lehre letztlich soviel Kredit,

---

652 W II, 607

653 HN IV/2, 120

654 Gwinner (1910), 34

dass man doch „[...] sagen kann: [...] Schopenhauer ergriff die Welt mit der Freiheit und Energie, mit der Reizbarkeit und Schroffheit seines Vaters.“<sup>655</sup> Schopenhauer ist – und eben dieser Wahrheit kann auch Gwinner nicht entinnen – selbst das überzeugendste Beispiel für seine eigene Lehre: Bei ihm ist ihre Anwendung möglich, passend, mitunter sogar geraten. Immerhin noch 1934 sucht auch Walther Rauschenberger systematisch die Ahnen Schopenhauers ab, ob die charakterlichen Eigenschaften des großen Philosophen sich in den wenigen sprechenden Beispielen, die man für die Züge der Ahnen besitzt, irgendwie wiederfinden ließen: „*Wir brauchen die bekannten Beispiele aus dem Leben des Vaters hier nicht zu wiederholen, seine Ablehnung der Anerbietungen Friedrichs des Großen, sein Verhalten gegenüber dem preußischen General, der ihm Futter für seine Pferde anbot, sein fluchtartiges Verlassen Danzigs beim Einzug der Preußen. Auch der väterliche Großvater besaß ein großes Maß von Beharrlichkeit und Hartnäckigkeit und zeigte gelegentlich Zeichen des Starrsinns. Diese Eigenschaften wurden im reichsten Maße auf Schopenhauer vererbt. Sie treten vor allem in der Entschiedenheit hervor, mit der er überall seine Ansichten ausspricht und für seine Überzeugungen eintritt, ebenso in der Beharrlichkeit, mit der er trotz jahrzehntelangen Verkanntwerdens an dem Glauben an seinen endlichen Ruhm und den Sieg seiner Lehre festhält.*“<sup>656</sup> Die Folie von Rauschenbergers Interpretation bleibt durchgängig die „*Erblichkeit der Eigenschaften*“ des Philosophen selbst. Gründlich vergessen werden von Rauschenberger genauso mögliche Atavismen, die die moderne Vererbungsbiologie auch im Bereich psychischer Vererbung miteinzuberechnen nahelegt, wie auch überhaupt gänzlich vergessen wird, dass so eine psychische Vererbung Schopenhauer'scher Couleur keine gänzlich fraglose Sache darstellt. – Beide blinden Flecken sind aber ein Phänomen des hermeneutischen aptum, des Angemessenseins eines Blickwinkels auf eine Begebenheit: Schopenhauers Charakter lässt sich ebenfalls für Rauschenberger am besten immer noch mit Schopenhauers eigener Theorie erklären: Sie ist wie für ihn gemacht – bei ihm geht sie auffälligerweise gleich ganz und vollkommen ohne Rest auf. – Die Möglichkeit kommt in Sicht, dass die eigene Abkunft Schopenhauers nicht nur eine implizite Referenz für die Richtigkeit der Vererbungslehre, sondern zureichender autobiographischer Grund ihrer Formulierung sei; für diese Möglichkeit kann das Projekt Rauschenbergers, „*die großen Grundzüge der Eigenschaften seiner [Schopenhauers, Th.L.] Vorfahren zu erfassen und ihren Anteil*

655 Gwinner (1910), 34

656 Rauschenberger (1934), 134 – Die Unbeugsamkeit dem preußischen General gegenüber wird bei Safranski (2006), 20, beschrieben: „Während der preußischen Blockade im Jahre 1783 hatte der Großvater Schopenhauer auf seinem Landgut draußen vor der Stadt die Einquartierung eines preußischen Generals hinzunehmen. Um seinen Dank für die zwar erzwungene, aber gastlich gefällige Aufnahme zu bezeigen, ließ der General dem Sohn seines Hausherrn, eben Heinrich Floris Schopenhauer, die freie Einfuhr von Pferdefourage anbieten. Heinrich Floris, Besitzer einer erlesenen Pferdezucht, ließ bündig antworten: »Ich danke dem preußischen General für seinen guten Willen, mein Stall ist jetzt noch hinlänglich versehen, und wenn mein Vorrat verzehrt ist, lasse ich meine Pferde totstechen.«“

*an der Persönlichkeit Schopenhauers, soweit möglich, zu bestimmen*“<sup>657</sup>, vorzüglich sensibilisieren: Sein Projekt wäre dann diejenige historische Materialsuche, die als Applikation Schopenhauers eigener Erblchkeitslehre in einer Umkehrbewegung dasjenige persönlich-historische Material aufsucht, woraus dieselbe Erblchkeitslehre einst vom Philosophen angeblich gebildet wurde; eine Materialsuche, deren Erfolg unter diesen Prämissen vorprogrammiert wäre. – Doch die in Aussicht gestellte autobiographische Reduktion dieser „*unverkennbar auf sich selbst bezogenen Lehre*“<sup>658</sup>, die jetzt erst recht berechtigt sie zu ignorieren – diesmal nicht wegen ihrer „Unverständlichkeit“, sondern wegen ihres Herkommens aus einer Idiosynkrasie, seinen Stammbaum zu betrachten; diese Reduktion scheitert ganz offensichtlich bereits an einer aufmerksamen Lektüre des Kapitels: Mit eben demselben Recht nämlich könnte der Leser postulieren, dass mit *jeder* angegebenen Referenz die Möglichkeit einer monokausalen Theoriebildung einhergeht: Genauso möglich wäre es ja, dass – im Vorgriff auf die nachfolgenden Referenzen – Schopenhauer nur an seinem begrenzten sozialen Umfeld oder nur an den Exempla in der Historie oder gar nur an den Werken der Dichter seine Theorie geformt hätte. Reduziert wäre die Erblchkeitslehre im ersten Fall als entstanden aus einem sehr beengten äußeren Erfahrungsfeld, im zweiten als entsprungen aus der Weltkenntnis eines Bücherwurms, im dritten als abgeschaut aus den Phantasiegespinsten eines Dichters. – Die Idee der autobiographischen Reduktion der Lehre von der Erblchkeit der Eigenschaften ist ein mustergültiger Kurzschluss, nicht einmal herkommend von einer gründlichen Lektüre des Kapitels und seinen Referenzloci, sondern entstanden aus der privaten Rekonstruktion von Schopenhauers Familiencharakter mit Hilfe von dessen eigener Erbtheorie: Weil dort alles so höchst stimmig scheint, *kann* diese Lehre ja nur aus dieser einen einzigen Erfahrungslokalität stammen. – Aber ersichtlich ist doch, gerade indem die implizite autobiographische Referenz im fraglichen Text nur eine unter vieren ist, dass *jede* angeführte Referenz auch potentiell Determinans der Theoriebildung wird. In Anbetracht von vier Referenzloci ist jedenfalls die Reduktion auf einen einzigen Ursprungsort der Lehre, sei er nun die Biographie, sei er nun die Extrapolation aus der Historie oder dem Dichterwerk, höchst problematisch.

Zweite Referenz Schopenhauers für die Richtigkeit seiner Lehre ist nächstens die Umgebung: „*Danach stelle er [der aufmerksame Leser, Th.L.] die selbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben.*“<sup>659</sup> Dieser konkrete Erfahrungsschatz Schopenhauers, der in diesem Satz mitschwingt, ist nicht mehr

657 Rauschenberger (1934), 131

658 Hübscher (1987), 65 – Mit dieser Feststellung bleibt in Hübschers Schopenhauerbuch die Vererbungslehre abgehakt.

659 W II, 593

zugänglich: Schopenhauer erwähnt an keiner Stelle, wen persönlich er damals im Auge hatte; ob es zum Beispiel sein sinnenfreudiger Freund Athime war, dessen ungebremstes Lüstlingsdasein<sup>660</sup> in Schopenhauers Augen dessen Vater wiedergab, muss Spekulation bleiben. – Sicher ist dagegen, dass man selber und die allernächste Umgebung allein keine ernst zu nehmende Grundlage für ein Vererbungsprinzip abgeben, dessen Gewissheit so unerschütterlich und dessen Wichtigkeit so klar wäre, dass man für seine Integration ins System seine Nichtintegrierbarkeit – sprich: das obige Oxymoron – willig in Kauf nähme.

Als drittes sind da die historischen Exempla, die großen Familien der Antike, deren Wesenszug sich vererbe – wo etwas recht unpassend bleibt, wo sich ein schwarzes (oder allzu weißes) Schaf in der Nachkommenfolge findet, wird kurzerhand der Status des Nachkömmlings angezweifelt. Pater semper incertus: „[...] [D]aß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen.“<sup>661</sup> Weiterhin stehen in dieser Exempelreihe die Verbrecherstammbäume, die Zeitungsmeldungen neuerer Zeit, die in Angesicht einer Verurteilung zum Beispiel dem Leserkreis folgenden willkommenen Schluss bieten: „»Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schaffot gestorben sind.«“<sup>662</sup> – Schopenhauer bemerkt ja selbst den Mangel an all den Beispielen: „Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu seyn; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden [...]“<sup>663</sup>; abgerechnet seine fragwürdige Interpolationstechnik noch, nachträglich uneheliche Kinder auszumachen: Historie soll hier bestätigen, nicht berichtigen. – Auch hier ist, in Einklang mit der Selbstkritik Schopenhauers, sicher kein Grund auszumachen, das sperrige Vererbungstheorem ins System aufzunehmen.

Viertens kommen noch die Autoritäten, besonders dann die dichterischen Autoritäten zu Wort: Burdach wird beispielsweise zitiert als das Richtige wenigstens ahnend: „»Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität«“<sup>664</sup>; Shakespeare dichtet bedeutungsschwanger: „Cowards father cowards, and base things sire base“<sup>665</sup>; und „Der Lügner und sein Sohn“<sup>666</sup> sei von der Behandlung

660 Vgl. zur Freundschaft mit Anthime Safranski (2006), 106f.

661 W II, 597

662 W II, 596

663 W II, 594

664 W II, 603

665 W II, 594

666 Im französischen Original „Le Vieillard et les jeunes gens“, verfasst von Collin d'Harleville. Hübscher merkt im textkritischen Apparat an: „Der Lügner und sein Sohn, Posse in 1 Akt nach Collin d'Harleville (gest. 1805), frei bearbeitet von ungenanntem Verfasser.“ – Als Text greifbar ist ein Stück mit Namen „Der Lügner und sein Sohn“, welches „nach dem Französischen“ bearbeitet wurde, aus dem Jahre 1868, gedruckt in Berlin. Für den Zweck,

des Stoffes her „psychologisch richtig“<sup>667</sup>. – Das letztere Stück fällt dabei zugleich etwas aus dem Rahmen: Den Plot hat Schopenhauer höchstwahrscheinlich in der Anfangszeit seiner Berliner Jahre kennen gelernt<sup>668</sup>; kein Werk dieses Namens findet sich in der nachgelassenen Bibliothek. Das Stück muss damals Eindruck gemacht haben: Obwohl eine Posse, obwohl 1811 zu Berlin besucht, sieht man es erwähnt in den Ergänzungen zum „ernstesten“ Teil des Hauptwerkes<sup>669</sup>, der Ethik, mit genauem Titel noch bedacht nach 33 Jahren.

Sein Handlungsfaden ist derweil schnell gelegt: Julius von Krack, verschollener Sohn des Herrn von Krack, eines schamlosen Lügners, gelangt nach langer Zeit unerkant nach hause. Dort angekommen entspinnt er das Vorhaben, dem Herrn Vater durch homöopathische Kur das Lügen endlich abzugewöhnen, denn „[...] man soll und darf meinen Vater ferner keinen Lügner heißen.“<sup>670</sup> – Julius will also vor dem Vater lügen, dass sich die Balken biegen, und – so jedenfalls die pädagogische Rechtfertigung für sein Verhalten – dem Vater im lügenden Sohn einen Spiegel seiner eigenen unmöglichen Eigenart vorhalten. Die Nebenhandlungen ausgenommen, die – übliche Intrigespielchen – für den hiesigen Kontext uninteressant sind, entfaltet das Stück nun eine höchst faszinierende Lügensymmetrie: Auf jede Lüge des Vaters folgt eine Lüge des Sohnes. Und zwar nicht nur in den Lügenwettstreits zwischen Vater und Sohn, die nach Julius ja das Schamgefühl des alten Herrn wecken sollen, wird geschwindelt bis in die offenkundige Absurdität hinein:

„Belthal. Sie ganz allein [sind gegen den Feind ausgerückt, Th.L.]?

Julius. Ich allein nahm Dreihundert gefangen!

Belthal. Mit Erlaubniß – wie finden Sie das an?

Julius. Auf die natürlichste Art der Welt: Ich habe sie umzingelt.

Krack (zu Schmaling). Jetzt halt' ich es nicht mehr aus.“<sup>671</sup>

– Sondern das ganze Stück über lügt Julius vor sich hin, auch ohne pädagogische Entschuldbarkeit dieses Verhaltens wohlgemerkt: Er lügt ganz offensichtlich, weil es – als echter von Krack – seine Natur ist. Die heimliche Symmetrie zwischen Vater und Sohn wird auch zwischen den aufschneiderischen Wettstreits der beiden aufrecht erhalten. Für den Zuschauer folgt auf eine Lüge des Vaters immer eine des Sohnes, selbst wenn diese beiden aus Figurenperspektive von der Wechselseitigkeit gar nichts wissen: Der Vater lügt, er habe sich mit 12 Räubern herumschlagen

---

den Plot des Stückes grob zu besehen, inwiefern er auf Schopenhauer Eindruck machen konnte, mag die Konjektur erlaubt sein, dass sich das Stück von 1868 zumindest nicht wesentlich von demjenigen unterscheidet, das Schopenhauer damals auf der Bühne – ebenfalls höchst wahrscheinlich in Berlin – sah.

667 W II, 593

668 Aufgeführt wurde ein Stück mit dem Titel „Der Lügner und sein Sohn“ im Herbst 1811 zu Berlin – also zur Zeit Schopenhauers erster Monate in der Spreestadt. Vgl. zur Information über das Spieldatum: <http://berlinerklassik.bbaw.de/BK/theater/Theaterzettel.html>

669 Vgl. W I, 319

670 Jahn (1868), 4

671 Jahn (1868), 13

müssen, die sich als zwei um ihr Wild besorgte Jäger entpuppen<sup>672</sup> – und der Sohn belügt im nächsten Kapitel den Geliebten der Schwester, ohne offensichtliche Verbindung zur vorangegangenen väterlichen Lüge: Er, der Unerkannte, stellt sich als der neue Nebenbuhler um seine eigene Schwester vor, offensichtlich mit dem Inzesttabu spielend:

*„Julius. Ja, es könnte geschehen, daß ein anderer auch in sie verliebt würde.*

*Belthal. Wie? Sind Sie vielleicht dieser Andere?*

*Julius. Das wäre auch möglich. Was geschähe dann?*“<sup>673</sup>

Die Verbindung zwischen den wechselseitig derben bis geschmacklosen Schwindeleien ist aber doch letztlich offensichtlich. Sie ist Konstruktion des verwandtschaftlichen Verhältnisses über eine Symmetrie: Die Form zeichnet das Erbgut des Sohnes noch einmal; unabhängig davon, dass dieser sich ganz zu Beginn für den Zuschauer und den Hausfreund, ganz zu Ende für den Vater in der klassischen Schlussanagnorisis als Sohn von Krack zu erkennen gibt. – Vater und Sohn sind gleich. Das Fehlverhalten des einen spiegelt sich ohne Umschweife am anderen ab: Strenge Erbllichkeit wird abgebildet als Form von durchgängiger Symmetrie des Lügens. – Das musste bei Schopenhauer auf Gefallen stoßen und ob der Durchkomposition sich tief in sein Gedächtnis graben; die Posse ist nicht so anspruchslos, wie sie auf den ersten Blick anmutet<sup>674</sup>.

– Dies sind also die vier Referenzen: man selbst, die nächste Umwelt, die Historie und die (zumeist dichterische) Autorität, von denen man annehmen darf, sie würden gemeinsam den Grund für die Verankerung der Erbllichkeitslehre im System bilden. Die Fragen, auf die diese Lehre antwortet, wären damit erstens jene nach sich selbst, zweitens jene nach den familiären Verhaltenseigenheiten der Umgebung, drittens die nach dem roten Faden in den Generationenfolgen der Weltgeschichte und viertens eine nach der Stoffgestaltung der Dichter. – Diese Fragen machen – soweit man bisher sieht – die vierfache Wurzel der Vererbungslehre aus. Ehrlicher Weise muss man zugestehen, dass jede für sich ein eher schlechter Grund für die Aufnahme dieser problematischen Lehre ist – und dass sie im Verein zu viert auch nur bedingt einen besseren abgeben. *Zureichender* Grund sind sie anscheinend jedenfalls nicht: Die direkten Referenzloci weisen zwar auf Fragen, aber nicht auf

---

672 Vgl. Jahn (1868), 4

673 Jahn (1868), 13

674 Genauso wenig anspruchslos gibt sie sich an einer anderen Stelle, die Schopenhauer sicher ebenfalls aufmerken ließ: Die finale Vereinbarung des „schelmisch lächelnd[en]“ Sohnes (Jahn (1868), 24) mit seinem Vater, das Lügen endlich dranzugeben, klingt höchst unglaublich und kurz ab. Das pädagogische Unternehmen des Sohnes wird in drei Sätzen zum Erfolg geführt:

„Julius. Kein Wort mehr von Pompejus und Julius Cäsar.

Krack. Kein Wort davon; doch auch kein Wort von Deinen Heldentaten!

Julius (schelmisch lächelnd). Wir wollen sie Beide verschweigen, Papa!“ Jahn (1868), 24

– Wie man aber sah, lügt der Sohn auch jenseits der pädagogischen Begründbarkeit, der Vater lügt bereits sein ganzes Leben lang. Kurz: Dass mit dem Lügen nun Schluss wäre nach drei diplomatischen Sätzen, das glaubt man den beiden keineswegs. Neben der Erbllichkeit des Charakters ist es die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters, der taub ist gegen jede Belehrung, was Schopenhauer in diesem auffällig unglaublichen Schluss gesehen haben mag.



diejenige Frage, die die Unverzichtbarkeit der Erblchkeitslehre demonstriert. Sie muss anderswo zu finden sein.

### 5.2.3 Das Band der Erscheinungen

Die Selbststilisierung des Philosophen macht keinen Hehl daraus, was man von autoritativen Beweisen für eine Lehre bisweilen halten sollte: „*Der Selbstdenker nämlich lernt die Auktoritäten für seine Meinungen erst hinterher kennen, wo sie ihm dann bloß zur Bekräftigung derselben und zu eigener Stärkung dienen; [...]*“<sup>675</sup> Post festum kommt die Autorität auf den Plan; nicht weiter verwunderlich ist von daher, wenn es zur Genese der Erblchkeitslehre zielsicher heißt: „*Daß der Wille vom Vater, der Intellekt von der Mutter erbt, ist ein Satz zu welchem ich [...] auf dem Wege der Empirie geleitet bin.*“<sup>676</sup> – Dass damit aber die *Dichtkunst* als ein Determinant für die Konzeption dieser Lehre eo ipso ausgeschlossen sei, ist übrigens noch nicht gesagt. Denn das hängt vom Empiriebegriff ab, der dieser Zeile zu Grunde liegt: Schopenhauer bringt zum Ausdruck, dass er die Vererbungslehre nicht frei in der Luft aus den Elementen seines Systems herausspekuliert habe, wie dies „*dem Schelling vorgeworfen wurde*“<sup>677</sup>, sondern – und dies bedeutet ex negativo dann eben hier „Empirie“<sup>678</sup> – dass sie auf dem Boden der Anschauung erwachsen sei: „*Es [das Vererbungstheorem, Th.L.] ist ein Erfahrungssatz [...]*“<sup>679</sup>. Bedenkt man den besprochenen Status des Dichters in der Philosophie Schopenhauers als desjenigen, der dem *aktiven* Betrachter im Kunstwerk den Weg zur *anschaulichen* Idee ebnet<sup>680</sup>; und nimmt man hinzu, dass für Schopenhauer „*das Theater doch mehr als nur abendlicher Zeitvertreib*“<sup>681</sup> war, so wird man gar nicht umhin können, Theaterbesuche als Momente möglicherweise einschneidendster Erfahrung zu werten: Von Schopenhauers eigener Lehre aus ist dies so wenig ein Problem wie es für Freud eins ist, die Tragweite des ersten kindlichen Konflikts um ein Objekt wissenschaftlich via Sophokles zu belegen

---

675 P II, 523f.

676 HN IV/1, 136

677 HN IV/1, 137

678 Wagner (1960), 87, bemerkt in seinem Schopenhauer-Register zum Begriff der „Erfahrung“ bei Schopenhauer: „Jede empirische Anschauung ist schon E.: empirisch aber ist jede Anschauung, welche von der Sinnesempfindung ausgeht.“ – Dieses Moment gilt auch vom angeschauten Kunstwerk, das über den Ersteindruck der sinnlichen Erfahrung hinaus zur Idee leitet.

679 HN IV/1, 137

680 Vgl. Kap. 4.3

681 Safranski (2006), 151

682 „Wie Ödipus leben wir in Unwissenheit der die Moral beleidigenden Wünsche, welche die Natur uns aufgenötigt hat, und nach deren Enthüllung möchten wir wohl alle den Blick abwenden von den Szenen unserer Kindheit.“ Freud (1900), 267

. Unter Annahme dieses Empiriebegriffs steht es Aussage gegen Aussage, ob die angeführten Dichter – als Autoritäten gegenüber dem Selbstdenker – nun reine nachträgliche Referenz für die Wahrheit der Lehre bleiben müssen oder ob die angeführten Dichter – als zur aktiv zu vollziehenden Wahrheitserkenntnis Führende – gewichtiges Determinans ihrer Konzeption und Aufstellung sein dürfen.

Hier beschäftigt vorderhand jedoch nur ihr Status als Referenten für die Wahrheit der Lehre, als „Bekräftiger“ dessen, was der „Selbstdenker“<sup>683</sup> anhand der Empirie hervorgebracht hat. Dieser Status der Dichter impliziert nämlich zugleich die hohe Aussagekraft ihres Referenzlocus, anders gesagt: die Unübergebarkeit ihrer Aussagen. Man erinnere sich: Der wahre Künstler und sein Werk führen den geeigneten Betrachter über die Materialität des Werkes hinaus zur Idee, ein Theaterstück wie oben präsentiert eine bestimmte Seite der Idee der Menschheit, eine Perspektivierung ihres Gattungscharakters<sup>684</sup>. Es lässt das „Was“ der Dinge, ihr Wesen, ihren intelligiblen Charakter betrachten. – Darin weiß sich die Kunst mit der Philosophie höchst einig: *„Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft statt auf dem der Kunst suchte.“*<sup>685</sup> *„Nicht dem Warum gehe er [der Philosoph, Th.L.] [...] nach; sondern er betrachte blos das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm sind was der Marmor dem Bildner) indem er es sondert und ordnet, jedes nach seiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Maler auf der Leinwand.“*<sup>686</sup> Philosophie ist also Kunst in Begriffen<sup>687</sup>; ihr Modus, der Welt gegenüberzutreten, ist derselbe wie jener der Kunst<sup>688</sup>. Die grundlegende Nähe der Philosophie zur Kunst hat man konkret bereits unter der Facette der Lösung des Problems des Daseins gesehen: Die Haltung, die hinter Kunst sowohl wie auch Philosophie steckt, war es, unbequeme Erkenntnisse frei von Rücksicht zu vermitteln. Echte Künstler und Philosophen sind Brüder im Geiste; benachbart, was ihre Erkenntnis angeht<sup>689</sup>. – Zusammenfassend: Selbst wenn die Künstler nur als Wahrheitsbekräftigung dienen sollen, darf man ihre angebotenen Einsichten nicht leichtfertig übergehen; selbst wenn sie nur zur Autorität taugen, ist ihre Autorität eine ganz andere als die der wissenschaftlichen „Autoritäten“. So wenig man nach den Einsichten der Dichter mit dem philosophischen System schielen darf, so wenig spricht es für das philosophische System, mit seinen Ergebnissen gegen die Dichter zu stehen. Ex negativo sind die idealtypischen Dichter im Schopenhauer'schen System unvermeidlich Determinanten jeder philosophischen Lehre, weil sie

---

683 P II, 523f.

684 Vgl. Kap. 4.1

685 HN I, 154

686 HN I, 154 Anm.

687 Vgl. Mollowitz (1984), 222f.

688 Vgl. Mollowitz (1984), 220f.

689 Vgl. Kap. 4.5

deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit besiegeln. Schopenhauer ist ja gerade auch der Wahrheit der Dichter eingedenk, wenn er „*Ueber Philosophie und ihre Methode*“ in den Parergen referiert: „*Keine, aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch seyn; sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u.a.m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur von einem Gesichtspunkte aus darstellt. Erhebt man sich aber über den Standpunkt eines solchen Systems hinaus; so erkennt man die Relativität seiner Wahrheit, d. h. seine Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. – Demzufolge nun ist es z. B. wahr, wenn ich mich selbst betrachte als ein bloß zeitliches, entstandenes und dem gänzlichen Untergange bestimmtes Naturprodukt, – etwan in der Weise des Koheleth: aber es ist zugleich wahr, daß Alles, was je war und je seyn wird, Ich bin und außer mir nichts ist. Eben so ist es wahr, wenn ich, nach Weise des Anakreon, das höchste Glück in den Genuß der Gegenwart setze: aber zugleich ist es wahr, wenn ich die Heilsamkeit des Leidens und das Nichtige, ja, Verderbliche alles Genusses erkenne und den Tod als den Zweck meines Daseyns auffasse.*“<sup>690</sup> Richtige und wahre Einseitigkeiten darf – und sollte – man im höheren Standpunkt folglich vereinen und erläutern; widersprechen kann man ihnen nicht. – Ist man nicht in der Lage, diesen übergeordneten Standpunkt zu entdecken, kann aber genauso wenig von zwei als wahr befundenen Einseitigkeiten lassen, kommt etwas heraus wie die Bewegung des Kapitels über die Erblichkeit der Eigenschaften selbst: „*Sie [diese Einseitigkeiten, Th.L.] alle sind wahr; aber sie sind es zugleich [...]*“<sup>691</sup>, nennt letztlich genau das nur durch eine polare Textbewegung realisierbare Produktionsprinzip des Paragraphen 43 zur Erblichkeit. „Zugleich wahr“ wird textuell ausgefaltet in die Sequenz von sich widersprechend „einerseits dieses“ – „andererseits aber jenes“; „einerseits streng vererbt“ – „andererseits aber streng individuell“. Diese beiden Erkenntnisse sind musterhaft wahre Einseitigkeiten ohne übergeordneten Standpunkt – Paragraph 43 des Hauptwerkes ist ein höchst kunstvolles Stück Literatur.

Welche den selbstdenkenden Philosophen bestätigende wahre Einseitigkeit aber brachte „Der Lügner und sein Sohn“ dann zur Geltung?

Die Erblichkeit des Charakters, wie gesehen. – Damit vollzieht die Thematisierung des Charakters in der Kunst eine kunstvolle Drehbewegung: Inhaltlichkeiten des Charakters sind nicht länger dasjenige, was *dieses* Kunstwerk primär vorführt. Nun geht es um die abstrakten Eigenschaften des

---

690 P II, 13

691 P II, 13

menschlichen Charakters als ganzen, eine Verschiebung auf die Formseite des Charakters hin hat statt. Statt zum x-ten Male die Grausamkeit des einen, die Hinterhältigkeit des zweiten und die Heiligkeit des dritten zu bebildern, wird der künstlerisch präsentierte Ausschnitt der Gattungseigenschaften hier zum Ausdruck der sozusagen „formalen“ Eigenschaften des Daseins als individueller Wille: Die Lügenhaftigkeit von Vater und Sohn im „*Lügner und sein Sohn*“ ist zwar auch eine bestimmte Seite der Idee der Menschheit. Der Fokus liegt aber auf der unentrinnbaren Zusammengehörigkeit der beiden Protagonisten, *vorgeführt* eben an der Lügenhaftigkeit, die zum Vehikel für die Anschaulichkeit dieser Verbindung geworden ist. Was hier interessiert, ist das charakterliche *Band* zwischen Vater und Sohn, entleert aller Inhaltlichkeiten.

Philosophisch ist dies Interesse um die Formaleigenschaft – das „*Band*“ – des Charakters rückgebunden an die Frage, durch welche Operationen die grundlegende Einheit des Willens in der Zeit gewahrt werden kann. Der Nachlass informiert dazu, gleich nachdem festgestellt wurde: „*Es ist derselbe Wille (dieselbe individuelle Richtung des Willens zum Leben) der in allen Descendenten des Stammes lebt, vom Ahnherrn bis zum letzten Stammhalter.*“<sup>692</sup>: „*Man könnte einwenden, daß alles Individuelle, also auch der individuelle Wille allein in der Erscheinung besteht: (Nicht so ganz!) hier stoßen wir an die dunkelste Stelle der Philosophie. Ich bemerke einstweilen bloß, daß so wie zuletzt alle individuellen Willen doch nur der eine Wille zum leben sind, diesem entsprechend alle Stämme und Geschlechter der Menschen auch nur Zweige desselben Stammes sind (doch nicht nur von einem Adam?). Da ja was im Wesen an sich die Einheit des Willens ist, sich in der Erscheinung wieder darstellt als die durch das eine Band der Zeugung zusammenhängende große Familie des Menschengeschlechts.*“<sup>693</sup>

Während die eingeklammerte revocatio – „*(Nicht so ganz!)*“ – mit der folgenden Konzession einer Aporie als vollkommene strukturelle Analogie zum Kapitel 43 des Hauptwerkes sattsam bekannt erscheint, liegt der konzeptuelle Fokus der Stelle ganz klar auf einer sozusagen „horizontalen“ Kette der Wesen, die genauso wie ihr klassisches vertikales Pendant des ontologischen Komparativs unbedingt bruch- und sprungfrei – und das heißt hier für Schopenhauer: varianzfrei – gehalten werden muss: Der einige Wille, dessen Abbild in der Erscheinung die „*zusammenhängende große Familie des Menschengeschlechts*“<sup>694</sup> ja ist, muss seine Einheit durch Zeugung und damit einhergehende starre Vererbung in die Zeitachse projizieren. In der Tierwelt besteht offensichtlich kein Problem mit dieser Forderung nach dargestellter Einheit, indem die Tiere durch eine starre Vervielfältigung der Einzelwesen ihre Einheit durch die Zeit hindurch sichern – von einem „Band der Zeugung“ ist nirgends im Tierreich die Rede: „– *Sehe ich nun auf diese Weise* [durch den Tod,

---

692 HN III, 105

693 HN III, 105f.

694 HN III, 106

Th.L.] *Eines* [der Tiere, Th.L.] *sich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die selbe Gestalt, das selbe Wesen, den selben Charakter, nur allein nicht die selbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseyns fortwährend abwerfen und erneuern; [...]*“<sup>695</sup> „– Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren.“<sup>696</sup> Der besondere Status des Menschen als echter Individualcharakter bringt es anscheinend mit sich, dass für ihn exklusiv das Band der Zeugung postuliert werden muss: Angenommene echte strenge Individualität erzeugt Sprünge, in denen sich keine Einheit darstellen kann; echte strenge Individualität ergibt erratische Blöcke, die durch nichts zusammenhängen. Natürlich nivelliert die der Zeugung auf dem Fuße folgende Vererbungslehre den Individualcharakter völlig zugunsten des Bandes, aber dies ist eine Variante des obigen Oxymorons zwischen Vererbungslehre und Individualitätslehre: Diese Variante wird hier nur transponiert auf den Grundton eines Charakters, der einerseits ganz verschieden in jedem Sukzessionsglied, andererseits Ausdruck einer metaphysischen Einheitlichkeit sein soll; zwei Wahrheiten wieder ohne übergeordneten Standpunkt. Schopenhauer beginnt den obigen Passus<sup>697</sup>, der schließlich auf das die Individualität vernichtende „*Band der Zeugung*“ führt, im richtigen Vorgefühl mit der Einsicht, dass der „*Individuelle Wille allein in der Erscheinung besteht*“; selbst wenn ihm diese Einsicht – „*(Nicht so ganz!)*“ – nicht besonders wohl ist und eine andere, mit ihr unvereinbare Wahrheit geradezu zu fordern scheint.

Ein anderer grundlegender Einwurf ist an dieser Stelle allerdings möglich: Zuvor war herausgestellt worden, wie beim Menschen sämtliche Gattungseigenschaften jedem individuellen Charakter jederzeit innewohnen und dann, insofern sie nichtaktualisierte Eigenschaften dieses Menschen sind, Vorkommnisse wie den nie Tat werdenden Wunsch zeitigen. Man kann argumentieren, dass von daher immer schon etwas Gleichbleibendes im individuellen Charakter vorhanden gewesen ist; man kann in Zweifel ziehen, dass das Zeugungsband mit strenger Vererbungslehre überhaupt notwendig ist. Der Individualcharakter wird ja sogar nur aus der Akzentuierung eines Möglichkeitspools „*Gattungscharakter*“ formiert: Individualität des menschlichen Willens wird bei Schopenhauer quantitativ gedacht – ein Mehr von diesem, ein Weniger von jenem aus der Idee beziehungsweise dem Gattungscharakter des Menschen ergibt den Individualcharakter. Diese Konzeption des

---

695 W II, 544

696 W II, 551f.

697 Vgl. HN III, 105f.

Charakters als fester Quantitätenfiguration wird nirgendwo klarer sichtbar als in jenem schon vormals gegebenen, berühmten Zitat von den drei Grundtriebfedern: „*Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen* [also des Gattungswesens, Th.L.], *Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden.*“<sup>698</sup> Übertragen auf die übrigen „Möglichkeiten des Menschseins überhaupt“, den übrigen mannigfaltigen Inhalt des Gattungscharakters, für den diese selbe Möglichkeit eines Mehr und Weniger besteht, ergibt sich so zunächst der Anschein, dass der Charakter des Menschen trotz aller Individualität nicht allzu weit vom Tiercharakter entfernt ist. Man meint zu erkennen, wie die theoretisch sogar im Kalkül ausdrückbare individuelle Verschiedenheit des immer gleichen Gattungscharakters die Multiplikation doch nur um eine anschließende, letztendlich in ihren Möglichkeiten zwar gewaltige, aber dennoch limitierte Verschiebung der Aktualisierungen aufwerte: Multipliziert würde wie im Tier-, so im Menschenreich der Gattungscharakter. Der Unterschied bestünde allein darin, dass Tiere starre Vollaktualisierungen, Menschen dynamische Teilaktualisierungen ihres inhaltsreicheren Gattungscharakters sind. Das die Idee einigende Band in der Zeit wäre also im einen wie im anderen Falle durch eine Operationalisierbarkeit der Abbildungen jener Idee, nämlich via Multiplikationsoperation, gesichert, die im einen Fall explizit, im anderen Fall implizit geschieht. Dies genügt aber wenigstens im zweiten Fall tatsächlich nicht: Die *implizite* Zusammengehörigkeit der Erscheinungen des Willens ist zu wenig, um im Sinne der Willensmetaphysik Schopenhauers ein „Band“ zu heißen, denn der Wille, der überall wesensgemäß zum Ausdruck drängt, muss eine Zusammengehörigkeit *explizit* machen. Durch die der Multiplikation der Gattungsidee nachfolgende Aktualisierung nur *einiger* Gattungseigenschaften, durch jenes unerklärliche „Mehr“ oder „Weniger“ beim einen oder beim anderen, treten die Gattungseigenschaften als ein Gesamt niemals und zu keiner Zeit hervor. Das Band solchermaßen gedacht als Zugehörigkeit zur „Gattung“, deren Eigenschaften nirgends greifbar sind, wenn nicht in synekdochischen Aktualisierungen, und die insgesamt für den Menschen die reinste Extrapolation ist, generiert *keinen* unzweifelhaften Ausdruck von Einheit im Vielgestaltigen<sup>699</sup>. In der Metaphysik des Willens ist der *sichtbare Ausdruck* alles<sup>700</sup>; so wie nur die Tat, nicht der Wunsch, dem Individualcharakter den Stempel gibt. – Wenn die Natur spricht, so spricht sie naiv und klar, sagt Schopenhauer

---

698 E, 252f.

699 Fälschlich bemerkt Thomsen (1929), 58, am Rande seiner thesenreichen Untersuchung über die Möglichkeit von Palingenese in der Philosophie Schopenhauers: „Eine Verbindung zwischen einem jetzt lebenden Menschen und Menschen, die vor ihm gelebt haben oder nach ihm leben werden, in einem engeren Sinne als dem der allumfassenden Verbindung in der Einheit der Schöpfung, dem Willen zu Leben und in der Einheit der Menschen ergibt diese Lehre [gemeint ist eben die Lehre vom Leben als Gattungswesen, Th.L.] nicht [...]“ – In Wahrheit generiert diese Lehre vom Leben als Gattungswesen „Mensch“ für sich allein gerade *gar keine* Verbindung in der Einheit, die der Willensmetaphysik als eine solche gelten dürfte.

700 Vgl. Kap. 3.3.2

bekanntlich<sup>701</sup>: so klar wie in den Tieren, deren kaleidoskopartige Multiplikationen dem geneigten Betrachter gar nicht entgehen können und deren hintergründige Einheit keinem Zweifel unterliegt; oder so klar wie im lügenden Vater und im lügenden Sohn, deren Zusammengehörigkeit aber nicht dadurch markiert wird, dass sie beide Vertreter der Menschengattung sind, sondern dadurch, dass sie charaktergleich Vater und Sohn sind und in dieser Generationenfolge das Band der Menschheit sichtbar fortknüpfen. – Kurz gesagt: Macht Schopenhauer ernst mit der Forderung, der Wille müsse seine ursprüngliche Einheit in die Zeit mitobjektivieren, kann er nicht umhin, ein stark sicht- und greifbares Band seiner Einheit in Form von klarer Zusammengehörigkeit der einzelnen Objektivationen zu setzen. Nichts anderes als dieses stellt die Vererbungslehre dar. Es hieß ja bereits im Zitat aus dem Nachlass weiter oben wortwörtlich, dass die Einheit sich als „*Band der Zeugung*“, nicht als aerobathe Zugehörigkeit zur Gattung, „*darstellt*“<sup>702</sup>.

Dass man mit dem Gegensatz von Vererbungslehre und Individualitätslehre, mit der Einheit des Willens und dem Band der Zeugung tief im Terrain sowohl der Metaphysik der Natur wie auch der Metaphysik der Sitten steht, ist kein Zufall. Und dieser Standpunkt bereitet zugleich die Antwort auf die Frage vor, worauf Schopenhauers Vererbungslehre die Antwort ist und hinzielt. – Nichts kann insgesamt verkehrter sein, als die Vererbungslehre Schopenhauers auf eine reine „*psychische Vererbungslehre*“ zu reduzieren<sup>703</sup>. Natürlich: Schopenhauer interessiert auch seine Herkunft, seine Umwelt, der rote Faden in der Historie, die Stoffwahl der Dichterautoritäten – all die einzelnen vordergründigen Fragen also, die oben als dasjenige dargestellt wurden, worauf die Vererbungslehre antwortet. *Aber letztlich interessiert Schopenhauer am meisten seine Metaphysik des Willens* – und darin ist er ganz „Selbstdenker“ –, in deren Mitte der Charakterbegriff steht. Die Vererbungslehre ist ganz einfach dasjenige, als was sie sich selbst für jeden offenkundig und wirklich vordergründig durch ihre Stellung im Werk ausgibt: eine Ergänzung zur Metaphysik des menschlichen Willens, zu finden im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* unter den Ergänzungskapiteln zu den Lehren des ersten Bandes. Sie antwortet letztlich und vor allem auf eine übergeordnete Frage: auf die Frage nach dem Charakter, dasjenige Konzept schärfend und erläuternd, auf dem diese Philosophie erbaut ist<sup>704</sup>. – Erst die Vererbungslehre lässt erkennen, so wie sie selbst in reiner Form den Verlust der Individualität bedeutet, dass die reine Individualität die Zusammengehörigkeit der

701 Vgl. z. B. W I, 325

702 HN III, 105f.

703 Eisler (1904), 387, der Schopenhauers Erblichkeitslehre im Artikel „Vererbung“ unter „psychische Vererbung“ subsumiert; indirekt auch Groener (1918), 54: „Wie Kuno Fischer übrigens verlangen kann, Schopenhauer hätte seine Lehre von der Erblichkeit der Eigenschaften physiologisch begründen sollen, ist nicht recht einzusehen, da es sich doch hier nur um eine psychologische Betrachtung handeln kann [...]“

704 Nur unter gänzlichem Missverständnis dieser Intention der Ausführungen zur „Erblichkeit der Eigenschaften“ lässt sich schreiben: „[D]ie merkwürdige These, daß die Eigenschaften des Charakters vom Vater, die des Intellekts von der Mutter an die Kinder vererbt werden, [...] [ist, Th.L.] schon deswegen zurückzuweisen, weil sie gar nicht in die Zuständigkeit des Philosophen fallen.“ Salaquarda (1975), 54

Erscheinungsreihe „Mensch“ und damit die dargestellte Einheit des Willens beendet: Eine Problemfacette des charakterlichen Individualitätskonzeptes, die erst dann aufscheint, wenn sein Komplement, die Vererbungslehre, thematisiert wird.

Dies wirft ein neues Licht auf die Leistungen der Vererbungslehre insgesamt, vor allem auf die von ihr geleistete Antwort auf die Frage nach dem Zentralkonzept „Charakter“: Sie ist für das gesamte System als höchst produktiv und für den Leser als höchst informativ zu bezeichnen: „Individualität“ – „Vererbung“; „Band der Zeugung“ – „Gattungszugehörigkeit“ bilden die gegensätzlichen Eckpunkte, die sie sowohl berührt wie auch ausführt, sowohl kontrastiert wie auch mit der Dynamik des Widersprüchlichen zur Ausformung des Systems führt. – Ihre Unvereinbarkeit mit der Lehre von der strengen Individualität des menschlichen Willens aber gibt außerdem dadurch, dass die Unvereinbarkeit nur wahrheitsliebender Ausdruck zweier Wahrheiten ist, eine philosophische Haltung in praxi wieder, die Schopenhauer für sich gewöhnlich in Anspruch nimmt: „*Mein Leitstern ist ganz ernstlich die Wahrheit gewesen*“<sup>705</sup>, kann er mit gewissem fundamentum in re behaupten.

### 5.3 Wissen, was man will: Selbsterkenntnis als Fremderkenntnis

Schopenhauer schwächte den von der Mutter vererbten Intellekt so gründlich<sup>706</sup>, ließ ihn mit solcher Vehemenz zum parasitären Auswuchs<sup>707</sup> einer vom Vater vererbten triebhaft-irrationalen Grundlage werden<sup>708</sup>, dass ihm dieses Vorgehen nicht einfach nur ein „Unbewusstes“ bescherte wie die „kleinen Perzeptionen“ seines weltanschaulichen Antipoden<sup>709</sup>, etwas prinzipiell jederzeit Wissbares

---

705 W I, XXI

706 Nach Gehlen (1938), 34f., unter der wörtlich zu nehmenden Bezeichnung „Oberflächlichkeit“ des Intellekts eines der wenigen tatsächlichen „Resultate“ Schopenhauers. – Bei Gehlen darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass wenn man erstens die Erkenntnislehre als widersprüchlich abtut (30), zweitens für die Metaphysik Schopenhauers rein gar nichts übrig hat (27ff.) und dann drittens noch mehr oder minder deutlich die komplette Ästhetik des Autors ablehnt, weil sie die natürliche Fragestellung jeder Ästhetik von vornherein verfehle (48f.); dass dann von dem Philosophen auch nur bedingt viel bleibt, das man als sein „Resultat“ hätte präsentieren können.

707 „Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Accidens unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, in sofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt.“ W II, 224

708 „Daß in seiner [Schopenhauers, Th.L.] Metaphysik des triebhaft-irrationalen Willens eine neuartige Psychologie des Unbewußten enthalten ist, liegt maßgeblich an seiner Lehre vom Primat des Willens und der untergeordneten Stellung des Intellekts.“ Gödde (2005), 22

709 Was bei Leibniz „unbewusst“ ist, ist dies allein, weil es die Wahrnehmungsschwelle, die selbst über die beiden Merkmale „Stärke“ und „Differenziertheit“ des Eindruckes definiert ist, nicht überschreiten kann. „D’ailleurs il y



– „Vorbewusstes“. Ihm brachte die Kombination aus irrationaler energetischer Basis und schwachem Intellekt ein Unbewusstes ein, das sich entzieht, betrügt, beeinflusst: *„Denn wir betrügen und schmeicheln Niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst.“*<sup>710</sup> Ein programmatischer kleiner Vorgeschmack und ein strukturelles Vorläufertum desjenigen Unbewussten, das – auf völlig anderem Wege gefunden – später einmal wesentlich anders wollen wird als sein geplagtes „Ich“; sein geplagtes Ich, das die Verbindung zur Außenwelt hält und den Drahtseilakt zwischen Bedürfnisbefriedigung und Realitätsanpassung zu vollführen haben wird. – Wenn es eine Verbindung zwischen Schopenhauer und Freud gibt, besteht sie schließlich in solcher Strukturanalogie: dem Zerrissensein von blinder somatischer Basis mit ihren psychischen Repräsentanzen beziehungsweise bei Schopenhauer blinder metaphysischer Basis und Bewusstsein, das in beiden Fällen nicht viel mehr zu bieten hat als den beeinflussbaren Tunnelblick.

Als die erste Erkenntnis stellt sich somit schnell ein: Im eigenen Inneren, da geht in dieser Philosophie etwas vor sich, über das man keinerlei Kunde hat. Und auch weit davon entfernt, bloße Marginale zu sein, indem man sich selbst mit seinen Eigenschaften doch fast komplett an der Oberfläche greifen könne, verhält es sich ganz und gar anders herum: *„Alle ächten Eigenschaften im Charakter oder Geiste des Menschen sind daher unbewußt, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck.“*<sup>711</sup>; so dass nicht nur „Etwas“, sondern eine ganze Menge still und heimlich sein inneres Unwesen treibt. Zudem betrügt man sich nicht nur via unbewusster Strebungen vortrefflich in einzelnen Belangen, die der Erkenntnis dann wie erhofft erscheinen<sup>712</sup>. Im Gegenteil ist der Betrug ein dauerhafter in der steten Einfärbung der Erkenntnis durch den Charakter und dessen nie abreißende, zum Teil auch länger vorhaltende, verschiedene Strebungen<sup>713</sup> – welche Einfärbung,

---

a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion, c'est à dire des changements dans l'ame même dont nous ne nous appercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effect et de se faire sentir au moins confusement dans l'assemblage.“ GP V, 46f. („Übrigens gibt es gar viele Anzeichen, aus denen wir schließen können, daß es in jedem Augenblicke in unserem Innern eine unendliche Menge Perzeptionen gibt, die aber nicht von Apperzeption und Reflexion begleitet sind, sondern lediglich Veränderungen in der Seele selbst darstellen, deren wir uns nicht bewußt werden, weil diese Eindrücke entweder zu schwach und zu zahlreich, oder zu gleichförmig sind, so daß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen.“ [Übersetzung Leibniz (1703-1705), 10]); zum Thema „Unbewusstes bei Leibniz“ vgl. Meyer (1960), 22ff.; Oberthür (2005); Gödde (2009), 29ff.

710 W I, 350

711 HN III, 439

712 „– Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum, – bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht.“ W II, 235

713 „Dieser störende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt ist aber nicht allein in den durch die Affekten herbeigeführten Perturbationen nachzuweisen, sondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälschungen des Denkens durch unsere Neigungen. Die Hoffnung läßt uns was wir wünschen, die Furcht was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenstand.“ W II, 242

Vgl. auch Kapitel 4.2, innerhalb dessen diese, alle Wahrheitserfassung störende Einfärbung der Erkenntnis durch

indem der Charakter in der Hauptsache den Status „unbewusst“ erreicht hat, sich als um so prekärer erweist. Denn wer anders prinzipiell weiß, auf welche Gelegenheiten der eigene Charakter anspricht, kann auf diesem Hintergrund zumindest eine Einfärbung erwarten: Er kann sich auf Hintergrund dessen, dass er seine Interessen kennt, bei der bedürfnisangepassten Kolorierung der Umwelt ertappen. Nun aber wird die mögliche Einfärbung oftmals gar nicht in den Sinn kommen, weil man kein Motiv wahrnimmt, von dem man wüsste, dass der Charakter eine „Antenne“, oder in Schopenhauers Worten: eine „*Empfänglichkeit*“<sup>714</sup>, für es hat.

Je näher sich solche Strukturen an die Formulierbarkeit des Satzes „Ich und mein Unbewusstes“ annähern – desto mehr muss Selbsterkenntnis zum Abenteuer werden<sup>715</sup>; und der Satz von René Girard, zur Not habe man ja ein Unbewusstes, das objektgerichtet für einen wisse<sup>716</sup>, was man wolle, erweist seine unbedingte Richtigkeit. Das Schlechte daran ist nur, dass man es selbst nicht weiß, sondern irgendwie herausfinden muss.

Schopenhauer beschreibt das Problem der Inferiorität des Intellekts recht farbenfroh ausgemalt folgendermaßen: „*Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschen und Ueberraschen erfahren kann, und ihn auf der That seiner Aeüßerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen.*“<sup>717</sup> – Die Problematik insgesamt ist jedoch eine grundsätzliche, in ihrem Kern *metaphysische*, die auf die Aussprachebewegungen des Charakters rekurriert<sup>718</sup>: „*In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt.*“<sup>719</sup> Die Problematik weist also zurück auf die synekdochische Offenbarung des intelligiblen Charakters im empirischen Charakter, auf die mitschwingende Gesinnung in jedem Offenbarungsakt und die mühsame, stets auf Widerruf

---

den Charakter schon als Hindernis des Künstlers herausgestellt wurde.

714 „Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagiert: und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern.“ E, 254

715 Schopenhauer hebt selbst deutlich auf den durch seine Theoreme etwas verkomplizierten klassischen Selbsterkenntnistopos ab: „In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehen, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht ein Mal muthmaßt, ja, durch ein solches bewogen zu werden sich nicht für fähig hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. – Beiläufig haben wir an allem Diesen eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Laroche-foucauld: *l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde*; ja, sogar einen Kommentar zum Sokratischen  $\psi\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  und dessen Schwierigkeit.“ W II, 235

716 „Moderne Theoretiker zeigen uns den Menschen als ein Wesen, das ganz genau weiß, was es begehrt, oder, falls es dies scheinbar nicht weiß, immer ein »Unbewußtes« hat, das es an seiner Stelle weiß [...]“ Girard (1992), 215

717 W II, 234

718 Vgl. Kap. 3.2

719 W II, 220

gegründete Konstruktion des Charakters durch den nichtgenialen Alltagsmenschen. – So ist insgesamt alles wieder die alte Frage nach dem inneren Wesen, *was etwas ist*, allerdings hier nach dem eigenen inneren Wesen, *was wir sind*, dann transponiert gemäß einer Willensmetaphysik in die gleichwertige Frage nach dem, *was wir eigentlich wollen*, eben dem *Charakter*. Dass man dabei die individuelle Transformation des großen Metaphysikums blinder, einer „Wille“ bleibt<sup>720</sup>, ist derweil schon eine wesentlich weitreichendere Aussage, die grundsätzlich in den Bereich der *Metaphysik der Natur* gehört, indem letztere ja den Menschen rein als Naturgegenstand betrachtet<sup>721</sup>. Die Frage nach dem Charakter, die hier beschäftigt, perspektiviert zunächst nur, was der phänomenalen Ausfaltung des menschlichen Willens als dessen „nächst“ übergeordnetem Metaphysischen zugrunde liegt – und dies ist: alleine eben der Charakter. Dieser macht freilich – aus der Perspektive der *Metaphysik der Natur* – ein *sekundäres* metaphysisches Element, nämlich eine Idee aus, bleibt die erste Ableitung des einen metaphysischen Willens, des *Dings an sich*. Die Frage nach dem abgeleiteten Metaphysischen, dem unseren konkreten Volitionen zugrunde liegenden intelligiblen Charakter, lässt die Rede vom „inneren Wesen“ strenggenommen grundlegend äquivok werden<sup>722</sup>: Unser inneres Wesen ist natürlich, wie schon oft belegt, unser Charakter; daran besteht kein Anlass zum Zweifel. Zugleich ist aber nur mit Mühe zu übersehen, dass unser inneres Wesen zugleich jener ubiquitäre, blinde Wille ist, dem nicht das Attribut „*unbewußt*“, sondern „*bewußtlos*“ oder „*erkenntnißlos*“ ausschließlich zukommt<sup>723</sup>. – Ob unser „inneres Wesen“ als Charakter oder als der Wille als „Ding an sich“ herausgestellt wird, ist dann zwar nur eine Frage der engeren oder weiteren Perspektive; die allerdings perspektiviert beide Male das „innere Wesen“: Einmal konkret als das, *was man wesenhaft will*, andermal abstrakt, indem man weiß, *dass man wesenhaft will*.

Erst aus der Richtung einer Untersuchung aber, was nächst und unmittelbar unserem Wollen in der

720 Klar ausgesprochen: „Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.“ W I, 131

721 Zum gesamten Gedanken eines mehrstufigen Deutungsprozesses der Welt als Wille vgl. Koßler (2005), 187: „Die Deutung [der Welt, Th.L.] vollzieht sich in mehreren Schritten: Zunächst werden einzelne Willensakte auf den Willen als Ganzen, auf den Charakter bezogen. Insofern er selbst das zeitlose, aber sich in den Willensakten und in den von ihnen untrennbaren Leibesaktionen zeitlich und räumlich Offenbarende ist, ist der Wille damit als das Wesen des Menschen und als das Primäre bestimmt [...]. Dagegen erfordert die Bestimmung des Willens als Wesen der Welt bzw., als »Ding an sich« einen weiteren Schritt, nämlich die Übertragung des Verhältnisses zwischen dem eigenen Willen und seiner leiblichen Erscheinung auf alle anderen Erscheinungen nach Analogie.“

722 Man könnte einwerfen, dass diese Äquivokation praktisch nicht vorhanden sei, indem im Bereich der Metaphysik der Sitten nicht der Wille als Ding an sich, sondern nur als Transformation in den Charakter zum Zwecke der Identifikation mit dem „inneren Wesen“ zur Sprache komme. Dass man es sich nicht so leicht machen kann, beweist indessen, dass das Phänomen des Mitleids – gerade in seiner Ausformung als Mitleid mit Tieren – als Thema der Ethik auf die Grundidentität allen Seins unter dem Banner des einen blinden Willens rekurren *muss*. „Tat twam asi“ (W I, 420) ist nur möglich als Leihgabe der weitergefassten Perspektive auf das immergleiche innere Wesen.

723 „Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Theile seiner Erscheinungen.“ W II, 313; zur Ausschließlichkeit der Begriffsverbindung „Ding an sich“ – „bewusstlos“ vgl. Koßler (2005), 188

Zeit mit seinen Objekten im Raum als innerem Wesen zugrunde liegt, gewinnen die menschlichen Handlungen ihr verdient großes Interesse: „*Unser philosophisches Bestreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt nach [...]*“<sup>724</sup>. Weil nämlich die Entlarvung dessen, was wir wirklich wollen, unentrinnbar zugleich entlarvt, was wir sind. Die – perspektivierende – Antwort auf Wesensfrage hebt an bei den Handlungen, schreitet zu den ihnen zugrunde liegenden Volitionen und schließt ab, indem sie von den Volitionen extrapoliert, was man wesenhaft – als „Gesinnung“ – will und damit ist: „[...] und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind.“<sup>725</sup>

Was neu daran ist, ist dieses: dass es der eigene Charakter ist, dessen Gesinnung es in diesem Rahmen aufzudecken gilt. dass es das eigene innere Wesen ist, welches es zu erforschen gilt, gibt keinerlei „Heimvorteil“: Der eigene intelligible Charakter ist unbewusst und faltet sich im Offenbarungsakt, der im Handeln liegt, vor den Augen aus, wobei er vom Status unbewusst in den der Bewusstheit transformiert wird; denn weiterhin gilt: „[...] durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.“<sup>726</sup> Ebenfalls neu ist, dass der zusammengeschweißte Wille, der uns ausmacht, der Charakter, sich oft gar nicht entdecken lassen möchte, „weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht“<sup>727</sup>. Der Entdeckung des Willens steht also der Wille selbst entgegen<sup>728</sup> – und bildet damit im Selbstbetrug das eigentliche innere Komplement zur äußeren Verstellungskunst der Mitmenschen<sup>729</sup>.

Dasjenige, das man aus all dem Erörterten gewinnt, ist zunächst eine neue – aus der Sicht des Selbstbewusstseins eines Subjekts gegebene – Definition des intelligiblen Charakters, die seine offene Stellung zwischen subjektiver Unbewusstheit und Bewusstheit wiedergibt. Seine stetige Aktivität wird von diesen beiden Attributen freilich zu keiner Zeit auch nur irgend tangiert. Der intelligible Charakter präsentiert sich als *bewusste und unbewusste Willensartung*. Seine natürliche Bewegung im Rahmen der Ausfaltung ist die asymptotische von „unbewusst“ zu „bewusst“; das retardierende Moment ist der Unwille, entdeckt zu werden.

---

724 W I, 321

725 E, 97

726 E, 60; und, mit explizitem Bezug auf den nichtvorhandenen Vorteil der Erkenntnis des „Eigenen“: „Aber, wie die Andern, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserm Charakter keine Kenntniß *a priori*. Vielmehr hegen wir von diesem ursprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das *quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*, auch vor dem innern *foro* gilt.“ E, 178

727 W II, 235

728 Zum ersten Mal scheint hier die Möglichkeit eines *metaphysisch zerrissenen Willens* auf. – Unpassend ist es jedenfalls, bei einem „*Metaphysiker* der Entlarvung“ ein solches „Widerstandsphänomen“ als rein psychologische Größe festmachen zu wollen.

729 „Man kennt den psychologischen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in der Menschenspecies jedes Individuum für sich studirt und ergründet seyn will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung, von der größten Schwierigkeit ist.“ W I, 156

Und noch mehr: Die Transformationsbewegung von Unsichtbarkeit zu Sichtbarkeit ist gleichzeitig – im Rahmen einer Metaphysik, in der das Innere ganz unaufhaltsam zum Ausdruck strebt<sup>730</sup> – natürliches Geschehen wie rettende Chance für den Menschen: Wenn man bisher gewohnt war, jene charakterliche Offenbarungsbewegung als monströsen, desperaten Selbstläufer zu betrachten, so muss man zugestehen, dass sie zugleich die Chance schenkt, die eigene Gesinnung zu konstruieren. Nun äußert Schopenhauer nämlich folgendes: „*Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen [...]*“<sup>731</sup> Die Erkenntnis des eigenen Wesens, *Selbsterkenntnis*<sup>732</sup>, wird also positioniert als unerlässliche, wenn auch nicht hinreichende<sup>733</sup> Bedingung zum Heil des freien Neinsagens. „Selbsterkenntnis“ meint hier die Aufdeckung der eigenen Gesinnung<sup>734</sup>, die Aufdeckung des Willens in seiner Metamorphose als individueller Charakter, welche schließlich den Weg zur Verneinung des Willens zum Leben ebnet. Darum richtet sich Schopenhauer auch so vehement gegen den Selbstmord, weil er als abrupter Ausfallungsstopp natürlich auch den Weg zum immerhin möglichen Heil verbaut<sup>735</sup>. Der Wille muss so ungehindert wie möglich erscheinen: Die *Katalyse* der Verneinung, das bloße *Hinarbeiten* aufs Heil liegt – wenn auch nicht dieses selbst – immer noch in den eigenen Händen. Denn ob man es auf verschiedenen Wegen befördert, sich so gut zu erkennen, bis die Selbsterkenntnis jene „*Abscheu*“ entwickeln kann<sup>736</sup>, die einen – vielleicht – ganz vom Leben abbringt, ist jedermanns eigene Sache – ganz ohne

---

730 Vgl. Kap. 3.3.2

731 W I, 474

732 Von daher ist in dem brillanten Aufsatz von Voigtländer (1988) über die Problematik einer Lehrbarkeit von Tugend einzig jene Passage etwas irritierend, in der er der Selbsterkenntnis in dem Sinne, wie sie oben aus dem Zitate Schopenhauers hervorsticht, anscheinend zu wenig Gewicht beimisst. Denn obwohl er ihre Wichtigkeit zunächst betont (343), relativiert er sie schon wenig später radikal zugunsten einer anderen Form von „Selbsterkenntnis“: „Also dies [die Erkenntnis des eigenen Charakters, Th.L.] ist auch bei Schopenhauer gerade nicht die entscheidende Selbsterkenntnis. Vielmehr: das Gemeinsame in allem Individuellen liegt auch hier im Wesen (Ding an sich), in dem einen Willen hinter allem [...] Dieses Gemeinsame zu erkennen heißt, das principium individuationis zu durchschauen, das Wesen der Welt zu erkennen: das aber ist Selbsterkenntnis in einem ganz anderen Sinne [...]“ Voigtländer (1988), 344 – Unbenommen natürlich, dass letzte Form einer universalisierten Selbsterkenntnis unabdingbar ist, scheint sie doch die Wichtigkeit einer Erkenntnis des eigenen Charakters nicht zu schmälern: Im Gegenteil ist es doch wohl so, dass während der Ausfaltung des eigenen furchtbaren Wesens, das man ist, das Wiedererkennen seiner Grundzüge als die ganze Welt ausmachend um so effektvoller sein muss. So wird die Konstruktion der eigenen Gesinnung einen ähnlichen katalytischen Effekt zeitigen, wie die Monstrosität weiter oben, die in der Ausnahmslosigkeit des Greifens jeder Gelegenheit erschien.

733 „Weil nun, wie wir gesehen haben, jene Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen.“ W I, 478

734 Zu den Formen der Selbsterkenntnis vgl. Kap. 1.7ff.

735 Vgl. dieser These Zentner (1988), bes. 443f.

736 „Nämlich es genügt ihm [dem Menschen auf dem Weg zu Askese, Th.L.] nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt.“ W I, 449

Gnadeneinwirkung und ganz ohne Erleuchtung. – Handle stets so, dass Du siehst und erschrickst!  
*„Sein [des Menschen, Th.L.] Leben ist die Entwicklung“* – die möglichst zu fördernde Entwicklung  
– *„dieses Willens in der Zeit, seine Selbsterkenntnis, die historische Darstellung seiner selbst, Variation auf das außerzeitliche Thema, das sein intelligibler Charakter ist, der Spiegel, in welchem er sich selbst (d. h. seinen Willen) sehen und erschrecken soll.“*<sup>737</sup>

### 5.3.1 Rekonstruktionsarbeiten: Dem Charakter auf der Spur

Es ist im Grundsatz für die schreckenerregende Selbsterkenntnis eine ganz einfache Gleichung: Das Motiv plus ein für dieses empfänglicher Charakter ergibt die Handlung<sup>738</sup>. Nun sind zwar – dank der überwiegenden Unbewusstheit des Charakters – die tatsächlichen charakterlichen Empfänglichkeiten zum großen Teil ein großes Rätsel. Doch man hat ja die *Tat* als seinen Offenbarungsakt vor Augen<sup>739</sup> und weiß sogleich ohne Weiteres: Es muss ein Motiv gegeben haben, das die Tat ausgelöst hat. Und sobald man das letztere findet, hat man eine Empfänglichkeit, eine „Antenne“ des Charakters aufgedeckt und ist dadurch demjenigen nähergerückt, was man *„überhaupt will“*<sup>740</sup>: Man ist dem inneren Wesen und damit dem Charakter auf der Spur. Motivaufdeckung in Anbetracht einer Tat scheint also ein probates Mittel für die Entdeckung des

---

737 HN I, 144

738 „Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens.“ E, 94f.

739 „Daher endlich ist beim Menschen allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch, ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für Andere. Der Entschluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn selbst, wie für Andere.“ W I, 354

740 „Diese Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisirt.“ W I, 127; und, zur Verbindung des „überhaupt Wollens“ mit dem inneren Wesen und damit dem intelligiblen Charakter: „Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstreben seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht [...]“ W I, 347. – Dass Schopenhauer im ersten Zitat den Maximenbegriff bemüht, ist eine klare Bezugnahme auf die Kantische Philosophie. Kant bedeutet die Maxime bekanntlich „das subjektive Prinzip zu handeln“ (Kant (1999), 44 [GMS, AA IV, 420]), womit sich Schopenhauer ganz einverstanden erklären kann. Für Schopenhauer ist allerdings die Maxime nichts Veränderliches, das mit dem praktischen Gesetz in Interaktion steht, um „nach derjenigen Maxime [zu handeln, Th.L.], durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant (1999), 45 [GMS, AA IV, 421]); sondern die Maxime ist ihm gleichbedeutend mit dem charakterlichen Stempel – der „Gesinnung“ –, der sich den Handlungen unabwendbar aufdrückt. Zur expliziten Verbindung der „Maxime“ Kants mit der Freiheit vgl. auch Kant (1990), 33 [RGV, AA VI, 27]: „Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber der Freiheit wegen für sich als zufällig angesehen werden müssen, [...]“

Charakters: „– Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, moralischen Werth sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärenten Faktor dieser That.“<sup>741</sup> Dass man mit der Forderung, die Motive gründlich aufzudecken, um den eigenen Charakter zu erforschen und zu konstruieren, richtig liegt, zeigt – quasi aus der anderen Ecke – die Widerspenstigkeit des Charakters, der sich nicht entdecken lassen will, indem er genau dieses entlarvende Moment der Motivaufdeckung zu unterbinden sucht und Abwehrmaßnahmen ergreift: „Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun.“<sup>742</sup> – Und zwar einmal harmloser, indem er einfach die Selbsterkenntnis abblockt, andermal weniger harmlos, indem er sie auf Scheinmotive hinlenkt: „[...] bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht.“<sup>743</sup>

Die Methode, über eine Rückführung der Motive auf Empfänglichkeiten zum Grundwollen des Charakters vorzudringen, erscheint – man erinnere sich zurück an die Konstruktion des inneren Wesens des Faultieres in der Metaphysik der Natur<sup>744</sup> – einigermaßen neu: Vorher bemühte man sich, aus den synekdochischen Offenbarungen eines Charakters – sei es ein Menschen-, sei es ein Faultiercharakter – dessen Gesinnung oder dessen „Gemeinsames“, das ja in jeder Handlung mitschwingt, zu konstruieren, asymptotisch, auf Widerruf, da die genialische Betrachtung nicht zur Verfügung steht. Kurz: Man suchte den Stempel des intelligiblen Charakters direkt in den Taten<sup>745</sup>. Die aktuelle Bewegung funktioniert genau andersherum: Man füllt den menschlichen Charakter, indem man ihm Teil für Teil Empfänglichkeiten – qua Motivaufdeckung – zuschreibt und nun aus diesen seine Gesinnung konstruiert, so dass konkret, wer stetig und ständig empfänglich ist für rein egoistische Motive, mit hoher Wahrscheinlichkeit eine gründlich egoistische Gesinnung besitzen

741 E, 50f..

742 E, 40; und noch einmal ganz konkret: „– Oft wissen wir nicht was wir wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehen, oder auch nur zum klaren Bewußtseyn kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude, nicht ohne Beschämung, daß wir Dies gewünscht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben.“ W II, 234f.

743 W II, 235

744 Vgl. Kap. 3.3

745 Paradigmatisch sei dazu – als Kurzanleitung für das Herauslesen des Charakters aus der Tat – folgende Passage nochmals zitiert: „Wie ein Botaniker an Einem Blatte die ganze Pflanze erkennt; wie Cuvier aus Einem Knochen das ganze Thier konstruirte; so kann man aus Einer charakteristischen Handlung eines Menschen eine richtige Kenntniß seines Charakters erlangen, also ihn gewissermaßen daraus konstruieren; sogar auch wenn diese Handlung eine Kleinigkeit betrifft [...]“ P II, 245; vgl. Kap. 3.3; 4.1

wird. Und doch hat man ja niemals den Charakter mit allen möglichen Motiven konfrontiert: Würde er von einem bestimmten nicht-egoistischen Motiv wider Erwarten tangiert, müsste man sich es mit der Zuschreibung des ausschließlichen Radikalegoismus noch einmal überlegen. – Die asymptotische Grundfiguration bleibt dementsprechend auch bei der Motivempfindlichkeitszuschreibung bestehen. Und ebenfalls die Tat kann nicht ganz abgeblendet werden, indem das empfangene Motiv ja irgendwie aus dieser destilliert werden muss. – Wie auch immer diese Motivaufdeckung übrigens konkret aussieht: Der Philosoph schweigt, wenn er nicht wie oben den Zufall gegen den starken Selbstbetrug heranzitiert<sup>746</sup> oder bemerkt, dass die Sache ja wirklich schwierig sei: „– *Solchen Unterschied* [ob jemand aufgrund eines Dogmas gut gehandelt habe, oder aufgrund eines wirklich guten Charakters, Th.L.] *aber zu finden, ist sehr schwer: denn man müßte das Innerste des Gemüths erforschen.*“<sup>747</sup>

Motivaufdeckung ist zwecks Erfassung der Gesinnung eine reflexive Reperspektivierung des Geschehens durch den (Selbst-)Beobachter von der zweigliedrigen Kette *Tat-Charakter* hin zur dreigliedrigen Kette *Tat-Motiv-Charakter*. Und das nicht ohne Grund: Die Reperspektivierung erscheint ziemlich deutlich als ein Zugeständnis an die schwache Erkenntnisfähigkeit: Sie ist eine stärkere Kontextualisierung der Handlung mit einem heuristischen Hilfsmittel. Abgespiegelt wird im selben Zuge auch wieder einmal die hermeneutische Grundeinstellung dieser Philosophie: Das Allerinnerste ist dem Menschen nicht direkt greifbar, sondern bedarf der verstehenden Aufdeckung. „*Auslegung*“, um sich der Gesinnung zu nähern, ist damit das erklärte Zauberwort: als Reflexionsbewegung, die Tat und Kontext rückwirkend auf die motivationalen Gelegenheiten hin untersucht: „*Aber an und für sich sind alle Taten bloß leere Bilder [...], die erst durch die Auslegung Bedeutung erhalten: die ethische Bedeutsamkeit liegt bloß in der Gesinnung, die zu jenen Thaten führt.*“<sup>748</sup>

Und während beim Kartenspielbetrüger der charakterliche Stempel so klar wie die gezinkten Karten auf dem Tisch liegt, so gibt es Handlungen, die dem normalen Menschen eine Vertiefung der Untersuchung unbedingt abverlangen: „*Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichen Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlage, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen.*“<sup>749</sup> Denn wer sähe dem

---

746 Vgl. W II, 235

747 VLE, 210

748 VLE, 210

749 E, 202; beinahe noch sprechender VLE, 89: „Wird z. B. ein Mensch fest überredet, daß jede Wohlthat ihm in einem künftigen Leben hundertfach vergolten wird; so gilt und wirkt eine solche Ueberzeugung ganz und gar wie ein sicherer Wechsel auf sehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er bei andrer Einsicht aus Egoismus nehmen würde.“



almosenspendenden Kirchgänger den zinsträchtigen Vertragsschluss schon so ohne weiteres an? – Es gilt folglich: Kontextabhängig ist die Perspektive auf die Handlung zu wählen. Wo es komplex scheint, vertiefe man die Betrachtung, wo die Gesinnung einigermaßen klar liegt, schöpfe man sie direkt so gut es eben geht aus der Tat. Beide Blickwinkel – via „*That*“ und via „*Motiv*“ – können zum Erfolg führen: „*Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist.*“<sup>750</sup>. Doch bleibt der wahre Erfolg immerzu systembedingt durch die asymptotische Grundausrichtung der Gesinnungsentdeckung ins Infinite hinausgezögert: Man hat doch niemals alle Taten des Charakters gesehen, niemals seine Konfrontation mit allen Motiven beobachtet, niemals seinen Stempel ganz erfasst, niemals seine Empfänglichkeiten komplett konstruiert. Man hat doch niemals ausschließen können, dass da nicht noch mehr ist, als man beobachtet hat.

Das Element des Asymptotischen reduziert also allen hehren Anspruch auf Gesamterkenntnis des Charakters in ein bescheideneres „so gut wie möglich“. Und dieses „so gut wie möglich“ hängt natürlich trotzdem felsenfest an seiner *freien* und vor allem: *umfangreichen* Aussprache. Denn je mehr der Charakter zeigt, desto mehr kann man von ihm erkennen, unter welcher Perspektive auch immer – und um so näher ist man im Fall der Selbsterkenntnis am „*Heil*“<sup>751</sup>, wie Schopenhauer ja meint. Der Philosoph ist also konsequenterweise darum bekümmert, dem Menschen Wege aufzuzeigen, wie das innere Wesen am deutlichsten zu ihm spreche. Diese Wege hängen einerseits an der Garantie von physischer Freiheit, indem ein Wille in Ketten nicht mehr sehr viel von sich offenbart<sup>752</sup>. Andererseits sind sie allesamt auf die Erkenntnis angewiesen, auf den Intellekt, indem er das Medium ist, durch das die Motive an den Charakter herantreten: Der Intellekt ist der *Gelegenheitsvermittler*, der den Empfänglichkeiten des Charakters ihre korrespondierenden Motive zuführt und dessen Taten, denen er seinen Stempel unaufhörlich aufdrückt, auslöst<sup>753</sup>.

---

750 E, 94

751 W I, 474

752 Dies gehört systematisch zum in Kap. 3.4 eingeführten „Aussprachefilter“ des intelligiblen Charakters, der seine Inhalte in Raum und Zeit als seinen Aussprachedimensionen zu entfalten begehrt – und dies nicht kann, weil seine Offenbarungen unterdrückt werden. Da man hier, in der *Metaphysik der Sitten*, die *Handlungen* des Menschen vor Augen hat, genügt es an dieser Stelle zu sichern, dass auf der Zeitachse keine Hinderungsgründe der Aussprache lauern, dass also, wie es im Nachfolgenden heißt, für „Reichtum“ und „Gelüste“ gesorgt sei, so dass die „Erkenntniß“ ungestört walten könne: „Aber ein Mensch habe Reichtum, habe Gelüste, habe Erkenntniß von vielem fremden Elend: dann ist die Sphäre seines äußeren Könnens weit genug, und es wird sich zeigen, ob er lieber alle seine Gelüste befriedigt, oder das fremde Elend mindert.“ VLE, 83

753 „Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen.

### 5.3.2 Intellekt und Charakter

Komprimiert kann die Folgerung aus dem letzten Kapitel nur lauten: „*Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit; aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden.*“<sup>754</sup> Dies ist, nach dem „Einimpfen“ von Gegenmotiven durch die Vermittlung verschiedenster moralischer Benimmregeln, nach dem Status „Dressur“ der zweite Sinn der Erziehung, welcher wörtlich ein „moralischer“, nicht kultursichernder ist. Die Erkenntnissphäre des Menschen wird jetzt erweitert und verfeinert: sein Charakter kann mit Motiven konfrontiert werden, die zuvor nicht zu ihm durchgedrungen waren, so dass neue Empfänglichkeiten vielleicht jetzt offenbar werden; es geschieht erstens eine *Motivsphärenerweiterung*. Außerdem sind Neubewertungen von Motiven durch deren Neuperspektivierung nicht länger ausgeschlossen; es entsteht zweitens eine *Erkenntnisberichtigung*. Gelegenheiten für den Charakter können nun inhaltlich bereichert werden: Sind sie danach noch Gelegenheit oder hat ihre qualitative Neutaxierung zum Beispiel durch ein Überdenken ihrer Folgen ihren Gelegenheitsstatus durch ein plötzlich überkommendes „Das wollte ich doch eigentlich nicht!“, sobald sich die Sache in neuem Lichte präsentierte, gekippt?<sup>755</sup>

„Das wollte ich doch eigentlich nicht!“ als Ausdruck der just angesprochenen Neutaxierung ist der Ausgangspunkt für das mit einer Erkenntnisveränderung symbiotisch verbundene Phänomen der „*Reue*“, welches bei Schopenhauer eine dichotomische Unterteilung kennt: Man bereut zunächst immer, dass etwas dem eigenen Willen nicht gemäß gewesen ist, dass man etwas – getäuscht, betört, verwirrt – *getan* hat, was dem Grundwollen eigentlich zutiefst zuwider ist<sup>756</sup>. So kann man

---

Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.“ E, 98f. – Schopenhauer hebt an dieser Stelle hauptsächlich darauf ab, dass der Intellekt funktionstüchtig sein müsse, um den Charakter unverfälscht hervortreten zu lassen. Wichtig daran ist für das nun Folgende, in wie großem Maße Aufnahme der Motive und unverfälschte Aussprache des Charakters miteinander verbunden, *Intellekt und Charakter* miteinander verbunden sind.

754 E, 52

755 „Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen; wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war.“ E, 52

756 „Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntniß sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich selbst bin dieser Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als

jedoch neben dem alltäglichen Fall, dass man zu schlecht gehandelt hat und darüber tiefe Reue empfindet<sup>757</sup>, konsequenterweise auch schmerzhaft bereuen, *zu gut* gehandelt zu haben, wie es dem Almosenspende ergehen würde, sobald er erführe, dass Gott generell nicht verzinst<sup>758</sup>. – Wenn diese Reue als „*Pein*“ bezeichnet wird<sup>759</sup>, so ist sie ein Schmerz, den die Fehlaussprache des eigenen inneren Wesens mitbringt, sobald sie nur bemerkt wird. Reue ist fest gekoppelt an die metaphysische Aussprache, weil die dem Charakter *unangemessene* Tat bereut wird<sup>760</sup>. Reue ist anzusiedeln genau mitten zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, indem sie den natürlichen Perspektivierungsprozess des letzteren betrifft – und über dieses letzte Moment erst ist Reue wieder mit Ethik verzahnt: Denn der „*ethische Gehalt*“ des individuellen Lebens drückt sich ja aus durch die Offenbarung des Charakters<sup>761</sup>. Und wenn die Täuschung weggefallen ist, steht im Rückblick eine Offenbarung des Charakters, die genetisch zwar als Täuschung des Subjekts durchaus erklärt werden kann, im rein objektiven Handlungskontext – bei Kenntnis aller Umstände und aller Empfänglichkeiten des betreffenden Charakters<sup>762</sup> – aber eine jähe Deplacierung darstellt, eine Handlung also bedeutet, von der gilt: „*Der ethische Wert solcher Handlung ist für mich verloren: sie war kein Zug meines Charakters, sondern meines Irrthums.*“<sup>763</sup> – Von daher ist die Erkenntnisoptimierung als *Erkenntnisberichtigung* und die nachfolgend richtige Auffassung der Umwelt mit ihren Motiven, inklusive Beseitigung früherer Irrtümer – wie zitiert – „*moralisch wichtig*“<sup>764</sup>: Sie sorgt erstens dafür, dass Handlungen einem Charakter – auch und gerade von der betreffenden Person selbst – objektiv zugeordnet werden können. Und sie sorgt zweitens dafür, dass seine *Offenbarung eine größtmögliche Klarheit erlangt*. Denn die klare Offenbarung endet ja genau an der Stelle, an welcher Ausnahmen in Form von angenommenen Täuschungen postuliert oder

---

meinem Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, ist die Reue.“ W I, 349

757 „So kann ich z. B. egoistischer gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß ist, irre geführt durch übertriebene Vorstellungen von der Noth, in der ich selbst war, oder auch von der List, Falschheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, bestimmt, nicht durch *in abstracto* deutlich erkannte, sondern durch bloß anschauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der so stark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte [...]“ W I, 349

758 „– Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Anderen, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäß ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten.“ W I, 350

759 „Die Pein des unerfüllten Wunsches ist klein, gegen die der Reue: denn jene steht vor der stets offenen, unabsehbaren Zukunft; diese vor der unwiderruflich abgeschlossenen Vergangenheit.“ P II, 624

760 „Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntnis ist die Reue.“ W II, 681

761 „Man könnte nämlich sagen: mein Charakter ist die Entfaltung eines außerzeitlichen und daher untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, d. i. meines intelligibeln Charakters, dadurch ist alles Wesentliche d. h. der ethische Gehalt meines Lebenswandels unabänderlich bestimmt und derselbe muß sich demgemäß in der Erscheinung, dem empirischen Charakter ausdrücken [...]“ VLE, 100

762 Nämlich so, daß normalerweise, „[...] wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen [...]“ E, 144

763 VLE, 91

764 E, 52

gesucht werden müssen<sup>765</sup>, da anders man aus der Handlung eines (oder auch seines) Charakters nicht mehr recht schlau würde. Dass man aber den Handlungen des eigenen Charakters gegenüber ratlos wäre, stünde gerade der bewiesenen wichtigen Selbsterkenntnis diametral entgegen.

Der erste obig angesprochene Punkt der *Motivsphärenenerweiterung* durch Übung des Intellekts zeigt indessen sein Siegel des „*moralisch wichtig*“ an ganz ähnlicher Stelle: Die Sphärenenerweiterung berichtigt zwar nicht die Erkenntnis, sondern führt dem Charakter nur mehr Material zu, an dem er sich versuchen darf – steht damit aber genauso im Dienste der zum Heil unabdingbaren Selbsterkenntnis. Alles jenes führt nämlich ebenso zur möglichst ungehinderten Aussprache des Willens, in dem Sinne, dass der Wille durch die Erkenntnis nicht gehindert werde, dasjenige, was sein Interesse erregen würde, auch tatsächlich wirken zu lassen. Denn: „*Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht bloß ihr Vorhandenseyn, sondern auch ihr Erkenntwerden erfordert [...]*“<sup>766</sup> Die Konfrontation mit bis dato unbekannten Motiven zeitigt, wo sie denn Gelegenheiten für den betreffenden Charakter sind, neue synekdochische Ausdrücke, in welchen allen die Gesinnung wieder mitschwingt. Und vielleicht ist sie ja gerade in einem *dieser* Ausdrücke besonders gut greifbar, und gerade *dieser* Ausdruck sagt dementsprechend viel. Andererseits, geht man über die Motivrekonstruktion an die Erfassung der Gesinnung heran, bringen neue Motive natürlich die Erkenntnis der Empfänglichkeiten voran und malen damit das Bild des Charakters weiter aus. – Diese, so könnte man es insgesamt zusammenfassend nennen, „*Optimierung der Aussprachequalität*“ hat ihre Grundlage *immer* in der Optimierung der Erkenntnis, die der Beschleuniger der ohnehin – natürlicherweise – über die Zeit erfolgenden Aussprachebewegung des intelligiblen Charakters wird. Die Erkenntnisschulung bringt im Resultat *eine schnellere und bessere Erkenntnis seiner selbst* mit sich. Sie ist primär eine Beschleunigung der Verwandlung jener unbewussten zu einer bewussten Willensartung, als welches zusammen oben der Charakter aus der Selbstwahrnehmung des Subjekts definiert wurde. Sekundär ist sie eine Beschleunigung des Heils

---

765 Genau das ist es, was im Fall des eindeutig anerkannten und entlarvten Egoisten, der plötzlich Almosen gab, eigentlich getan und konstruiert wurde: Objektiv ist die Handlung völlig unverständlich: Der Egoist gibt Almosen. Was liegt also näher, um diese Widersprüchlichkeit zu erklären, als eine Täuschung zu postulieren, in der die bekannte Gesinnung gerade erhalten bleibt? – Er gab ja Almosen, um im Himmel dereinst zu profitieren, was aufgrund des mitunter längeren Aufenthalts dort ja eine nicht unkluge – und zuhächst passend grundeegoistische – Investitionsüberlegung ist.

766 W I, 348. Vollständig: „Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht bloß ihr Vorhandenseyn, sondern auch ihr Erkenntwerden erfordert: denn, nach einem schon einmal erwähnten sehr guten Ausdruck der Scholastiker, *causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum*. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menschen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, ist es nicht hinreichend, daß derselbe etwan Reichthum besitze und fremdes Elend sehe; sondern er muß auch wissen, was sich mit dem Reichthum machen läßt, sowohl für sich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden, aber auch was Genuß sei. Vielleicht wußte er bei einem ersten Anlaß dieses Alles nicht so gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verschieden handelt, so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von seinem Erkennen derselben abhängt, wenn sie gleich dieselben zu seyn scheinen.“ W I, 348

des Menschen, der sich im Schopenhauer'schen Selbstverdrussmetanoete die Freude am Leben rauben lässt<sup>767</sup>. – Diese Selbstkenntnis nun zeitigt ihrerseits wieder zwei Folgen: den *erworbenen Charakter* einerseits, das *Gewissen* andererseits. Für beide gilt sehr Ähnliches, zunächst aber fürs Gewissen zitiert: „[...] *Das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst.*“<sup>768</sup> Während – auf gewisse Weise doch ziemlich gleich klingend – „[e]rst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters [...] dem Menschen Das [gibt, Th.L.], was man erworbenen Charakter nennt [...]“<sup>769</sup>

### 5.3.3 Die Gewissensfrage

„Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie die Symptome zur Krankheit.“<sup>770</sup> Das Gewissen beschränkt sich also nicht allein darauf, einfach ein Bekanntwerden mit sich selbst darzustellen, sondern es macht – auf Basis dieses Bekanntwerdens – harte Vorwürfe, deren Gegenstände die schlechten Taten scheinen, in Wirklichkeit aber dasjenige meinen, was man Schlechtes ist. Denn dieses letztere ist ja gleichbedeutend mit dem, was man grundlegend will, und die Taten geben eben Zeugnis dieses Grundwollens, das man immer weiter aus ihnen dechiffriert, entweder direkt oder per Motivforschung. In der Tat „[...] ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt“<sup>771</sup>. Die Taten haben „moralischen Werth“<sup>772</sup>, indem sie abbilden, wie der Willensstempel wirklich ist; indem sie zeigen, welches Paradigma der Erzähler im eigenen Lebenslauf immerfort dreht und wendet<sup>773</sup>. Denn der Wille ist unveränderlich; es gibt nichts des Vergessen würdiges Vergangenes; der Wille ist *zeitlos*<sup>774</sup>.

767 Zur Förderung der Willenserkenntnis und -aussprache aus Gründen der Frustrationssteigerung des Willens an sich selbst vgl. Lütkehaus (1980), 197, der diese Position anhand der Maxime Schopenhauers: „Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern...“ (W I, 474), herausarbeitet.

768 E, 177

769 E, 50

770 E, 256

771 W I, 433

772 E, 50

773 „[...] aber ihre [der Taten, Th.L.] große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unseres Willens erkennen.“ W I, 357; vgl. Kap. 5.1

774 „Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Charakters, dessen Original der intelligible ist, und der Böse erschrickt bei diesem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu theilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge

Zudem, neben der expliziten Verbindung zur Selbsterkenntnis, die das Gewissen eingeht, hat es eine höchst seltsam anmutende Stellung inne: Die generierte Unzufriedenheit<sup>775</sup> mit sich selbst wegen schlechter Taten ist der gefühlte Einbruch eines Momentes, das die gesamte metaphysische Ordnung des Willens geradezu auf den Kopf stellt: Es generiert paradoxerweise genau dann Unwohlsein, wenn man sich im besten Sinne des uns und die gesamte Welt durchgängig ausmachenden<sup>776</sup> strebsamen Willens zum Leben gerade ephemeres Wohlsein – in einer gut gewählten, zum Vorteil reichenden egoistischen Untat – verschafft hat; so dass man die Früchte seines Erfolges „von innen“ bedingt gar nicht mehr recht genießen kann<sup>777</sup>. – Grundunzufriedenheit mit sich, gerade inmitten des Versuchs, sich einiges Behagen zu verschaffen, in gewisser Weise kein glückliches Auskommen mit sich und seinen Charaktereigenschaften haben zu *können*; was liegt näher als der Gedanke, sich selbst loswerden zu müssen?

Das Gewissen ist folglich zunächst ein neues katalytisches Element zur Verneinung, indem es aktiv die schon an sich ephemeren Befriedigungen stört. Die klar erkannte Unzufriedenheit mit sich kann natürlich niemals die Verneinung des Willens forcieren – dieser Gedanke liegt dem Philosophen fern –, sie kann aber als schmerzliches Erleben dazu einladen; wie die Unerbittlichkeit im unablässigen Wiederholen derselben, eigens verurteilten Handlungen<sup>778</sup>; wie die Erkenntnis der unwandelbaren Grundbeschaffenheit des eigenen Willens<sup>779</sup>.

---

immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte: »Führe mich nicht in Versuchung«, sagt: »Lass' es mich nicht sehen, wer ich bin.« W I, 433 – Besonders der letzte Satz des Zitats bringt noch einmal in nuce komplett den Kontext vor Augen, in dem man sich zur Zeit bewegt: Gelegenheiten drängen den Charakter dazu, sich auszusprechen. Einmal besser, einmal weniger gut, immer in Bezug auf die in seinen Offenbarungen mitschwingende Gesinnung. Das Gewissen taxiert nun eben diese Offenbarungen. – Und der Versuch, seinem Urteil zu entkommen, indem man inständig bittet, einfach doch nicht in Situationen geführt zu werden, die für ein vernichtendes Urteil über die eigene Qualität wie gemacht wären, führt gleichsam von der Gegenseite aus vor, wie eine möglichst vielsagende Aussprache des Charakters abzulaufen hat.

775 „– Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren [...]“ E, 204 – Schopenhauer dürfte, mit der anthropologischen Grundkonstante des Radikalegoismus und seinem gesamten Weltbild im Rücken die „gewisse Zufriedenheit mit uns selbst“ für wesentlich seltener halten als die grundlegende Unzufriedenheit. An anderen Textstellen ängstigt, peinigt und belastet das Gewissen konsequenterweise ausschließlich.

776 „Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser *ganzes* [Kursivierung, Th.L.] Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß [...]“ W II, 531f.

„Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Willens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, »der Wille«, sagen »der Wille zum Leben«. Da der Wille das Ding an sich, *der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt* [Kursivierung, Th.L.] ist [...]“ W I, 323f.

777 „Außer dem beschriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem sehr heftigen Willen, entsprossenen und daher von ihr unabtrennbaren Leiden, ist ihr nun aber noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung, diese sei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus [also: aus dem Grund der Suche nach persönlichem Wohlsein, Th.L.], oder reine Bosheit, fühlbar wird [...]“ W I, 431

778 Vgl. Kap. 5.1

779 Vgl. Kap. 5.3

Das Gewissen, so muss man jedoch weiterformulieren, ist ein Moment, welches dem die gesamte Wirklichkeit ausmachenden „Willen“ entgegengesetzt ist, welches dem Willen, der sich in individuierte verzweifelte Glücksjäger verwandelt, insgesamt entgegensteht. Es gibt sich als Vorantreibender der Auflösung dieses sich objektivierenden, per se unglücklichen Willens, indem es seine Glücklosigkeit noch potenziert, weil es ihm seine einzige Quelle wenigstens kurzen Wohlseins verschüttet<sup>780</sup>. Ist es ein Teil des metaphysischen Willens, wofür seine Energetik im Verleiden spricht, ist es ein partieller Wille, der nach Erlösung strebt; so steht man vor einem *metaphysisch* zerrissenen Willen, dessen Möglichkeit schon kurz aufleuchtete, als er sich selbst im Aufdecken seiner Eigenschaften im Wege stand<sup>781</sup>: Analog wäre einerseits notwendiger Täter seiner Taten wie andererseits heftige Gewissensbisse Spürender zu sein beides nur Epiphänomen der zerrissenen Grundlage. Der Wille installiert double-binds: erkenne Dich selbst, aber sieh' lieber weg; gehe Deinem genussüchtigen Wesen nach, aber lass' Dir vom Gewissen den Genuss versauern. Viel professioneller als mit solchen Strukturen kann man die Freude am Leben – und *das* Leben als Dynamik und Wollen – kaum nehmen.

Zusammengefasst erkennt man bis hierher den Charakter aus der Sicht des Selbstbewusstseins eines Subjekts als dasjenige, womit man erst langsam bekannt wird: als „*bewusste und unbewusste Willensartung*“, deren Offenbarung von unbewusst zu bewusst(er) sich optimieren lässt durch die Verbesserung der Erkenntnis. Schließlich ist das Leben „*der Korrekturbogen daran die im Setzen begangenen Fehler offenbart werden*“<sup>782</sup>. Und die Aussprache des menschlichen Charakters – die Aussprache, die als „Leben“ lesbar wird – bleibt nicht allein das sinnfreie Werk des hyperaktiven Willens, sondern ist für das Heil, wie das diesbezüglich zentrale Zitat vor Augen führt<sup>783</sup>, relevant: Die Aussprache des menschlichen Charakters wird in der Ethik des Philosophen transformiert von einem Naturereignis – wie sie die Metaphysik der Natur ja sah – zu einem in das mögliche, nie forciertbare individuelle Heilsgeschehen basal involvierten Prozess. Es war im Anschluss zu erkennen, wie das Gewissen die Qualität des Charakters und die Reue seine misslungenen Aussprachen zum Gegenstand hatte: Der Reue kann im Rückblick nur deswegen ihre Eigenschaft der Schmerzhaftigkeit zukommen, weil der Gedanke, dass es sich doch „einfach nur“ um eine Fehlaussprache des Charakters handele, die doch nicht zwingend notwendig Pein verlangt, durch

---

780 Garewicz (1972) macht dieselbe Beobachtung, ohne indessen einen *metaphysisch* zerrissenen Willen zu erkennen: „Auf diese Weise gelangt man zum Dilemma: als Erfahrungstatsache sind Gewissensbisse notwendig, zugleich beziehen sie sich auf Absichten, die ihrerseits ebenso notwendig waren. Notwendigerweise müssen wir also Entschlüsse fassen, die wir notwendigerweise werden bereuen müssen. So kommen wir wiederholt zum Gegensatz zwischen der physischen und der moralischen Ordnung, die diesmal zur menschlichen Selbstentzweiung führt.“ Garewicz (1972), 97

781 Vgl. Kap. 5.3

782 HN I, 91

783 Vgl. W I, 474

die Perspektivierung der Aussprache auf das Heilsgeschehen hin bereits ad absurdum geführt ist. Denkt man besonders an Begriffe wie den „*moralischen Werth*“<sup>784</sup> einer Handlung, der verloren geht durch Fehlaussprache, so erscheint dramatische Schmerzhaftigkeit und Pein nur als konsequentes Korrelat einer wichtigen Sache, deren Fehlschlag deutlich spürbare Folgen zu haben inhärent erfordert. Zu aller Letzt konnte das Gewissen bei Schopenhauer einigermaßen verwundern, indem es ein Idealbild – nämlich das von Mephisto propagierte: „*Drum besser wär's, daß nichts entstünde.*“<sup>785</sup> – indirekt transportierte, dessen Vermittlung allein durch den brodelnden *Willen zum Leben* als dem einzig Realen schwer denkbar erscheint<sup>786</sup>.

#### 5.4 Wenn einer aus dem Charakter fällt... – Erworbener Charakter als Motivierung

Der „*erworbene Charakter*“ ist der Dritte im Bunde: Es gibt bekanntermaßen einen „*intelligiblen Charakter*“, einen „*empirischen Charakter*“; und nun noch einen erworbenen Charakter. Wozu aber dieser? – Schopenhauer schreibt: „*Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der erworbene Charakter, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos.*“<sup>787</sup> Durch den „*Weltgebrauch*“

784 E, 50

785 Goethe (1806), Z. 1341

786 Schopenhauer änderte seine Ansicht über das Ding an sich, welches eine eindeutige Identifizierung mit dem Willen oftmals erfuhr, im Laufe seiner lebenslangen Ausarbeitungen beträchtlich. In welche Richtung, kann in diesem Kontext durchaus interessant sein: „However, in his later works Schopenhauer introduces the idea that the thing-in-itself has multiple aspects, only one of which is will. Its other aspects are the objects of awareness of such persons as mystics, saints, and ascetics, who have denied the will.“ (Nicolls (1999), 174) – Obwohl Nicolls für ihren Teil diesen „shift“ in der Perspektive Schopenhauers – welches Faktum sehr außergewöhnlich für ihn bleibt, einspruchsresistent wie er war – durch das Bekanntwerden mit dem Gedankengut von östlichen Religionen erklärt, bleibt immerhin die Möglichkeit, es einmal mit der These zu versuchen, ob nicht die Multiperspektivität auf das Ding an sich, dieses einzig Reale, gleichzeitig ein glatteres Erklärungsmodell darstellt: Ein Erklärungsmodell nämlich dafür, dass es eine Bewegung im Leben gibt, die von ihm wegführt, was man einerseits am Gewissen, andererseits an der Entlarvung des widerspenstigen Willens festmacht. Erlaubt nicht die Multiperspektivität am Ding an sich Einflüsse ins Leben, die bei einer zerrissenen Willensgrundlage als ungleich schlechterer Denkmöglichkeit paradox anmuten? Ist die Hinführung zur „Erlösung“, die in Momenten wie Gewissen und Entlarvung wirkt, dann gar kein zerrissener Teil des Willens mehr, sondern der Einbruch eines metaphysischen Momentes, das zwar metaphysisch, aber dennoch nicht Wille ist? – Zur Kontrastfolie auf diese Interpretation der Spätphilosophie Schopenhauers vgl. aber auch den konsequenten Text von Dürr (2003), der der späten Metaphysik Schopenhauers ihren Status als Metaphysik kurzerhand abspricht: Die Identifikation „Wille“ gleich „Ding an sich“ sei Grund des heimlichen „Rückzuggefecht[s]“ (116) eines Kantianers, der nach 30 Jahren bemerkt, dass Wille als metaphysisches Element und Transzendentalphilosophie nicht zusammen passen können. Schopenhauer gebe den Anspruch auf, Metaphysik zu betreiben und bescheide sich statt dessen, den wahren „Ausdruck“ der „Welt der Erscheinungen“ aufgespürt zu haben (119). – Hier gibt es keinen problematischen metaphysisch zerrissenen Willen, weil kein metaphysischer Wille mehr da ist.

787 W I, 357



entstanden ist er der Alltagssprachlichen „*Charakterlosigkeit*“ begrifflich so entgegengesetzt, wie empirischer dem intelligiblen Charakter entgegensteht. Er wurde bereits oben ähnlich dem Gewissen als ein Mit-Sich-Bekanntwerden näher definiert. Und er ist nicht nur durch den Weltgebrauch entstanden, sondern auch für den Weltgebrauch interessant; „ethisch“ hingegen – da kommt es darauf an, wie man den folgenden Satz liest: „*Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist [...]*“<sup>788</sup> Immerhin möglich ist also, dass der erworbene Charakter „*ethisch irrelevant*“<sup>789</sup> ist; genauso möglich ist aber, da letztere Interpretation das Wörtchen „*sowohl*“ im Satze Schopenhauers außen vor lassen muss, dass die angeführte Aussage eine andere, noch herauszustellende Bedeutung besitzt. – Es wird daher im Folgenden untersucht werden, erstens inwieweit der erworbene Charakter etwas für das sogenannte „*Weltleben*“ leistet; zweitens warum er, wenngleich sein Fokus vielleicht auf dem Weltleben liegt, trotzdem keineswegs ethisch irrelevant ist. Und drittens soll abschließend gezeigt werden, was der erworbene Charakter überhaupt ist.

Im Weltleben sorgt er primär dafür, dass ein „aus dem Charakter fallen“ ausgeschlossen ist: man spiele seine Rolle eben nun „*kunstmäßig und methodisch*“<sup>790</sup>. – Allerdings, man denke zurück an den Ausspracheprozess des Charakters: Kann man seine Rolle eigentlich auch *nicht* erfüllen? Prima vista sieht es nicht danach aus: Ein Motiv, das nicht zu einem Charakter passt, kann den Charakter ja gar nicht erst ansprechen<sup>791</sup>. Denn nur was Gelegenheit für den Charakter ist, reizt ihn auch zur Aussprache; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dadurch, dass der Charakter inhaltlich vollbestimmt – „angeboren“ – ist und nur diese Bestimmtheit asymptotisch zur Offenbarung bringen kann, bleibt keinerlei Raum mehr übrig dafür, dass etwas ihm Fremdes ihn ergreift und seine Inhalte neu bestimmt: Erst dies letztere als Verhaltensnovum würde ein „aus dem Charakter fallen“ wohl zeitigen können.

Man denke aber auch an folgenden Punkt zurück: Der Gattungscharakter ist in jedem Individualcharakter zu jeder Zeit latent anwesend und – dies ist Schopenhauers Punkt – Vernunft und Denkkraft „*halten ihm [dem Menschen, Th.L.] immer vor, was dem Menschen überhaupt, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist.*“<sup>792</sup>. Geht man nun – bezogen auf seine Individualität: fehlgeleitet<sup>793</sup> – einer solchen reinen „Möglichkeit des

788 W I, 362

789 Garewicz (2000), 18: „Die dritte Bestimmung des Charakters, der erworbene Charakter, ist bei Schopenhauer ethisch irrelevant und hat nur in Hinsicht auf das Weltleben Bedeutung [...]“

790 „Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisierte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.“ E, 50

791 Vgl. übereinstimmend Atwell (1988), 22: „[...] – which all means that there can be no actions done «out of character», that is, there can be no actions *of* any agent, which are not imputable *to* that agent.”

792 W I, 357f.

793 Fehlgeleitet zum Beispiel durch Neid: „Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältnisse beneiden, die

Menschseins“ nach, steht das Vorhaben unter einem denkbar schlechten Stern: „*Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können. Bis dahin wissen wir es nicht, sind charakterlos und müssen oft, durch harte Stöße von Außen auf unsern eigenen Weg zurückgeworfen werden.*“<sup>794</sup> Anders gesagt: Man geht einer inaktualisierten und trotzdem vorhandenen Gattungseigenschaft nach, welche neben ihrer Äußerung im nie Tat werdenden Wunsche<sup>795</sup> anscheinend noch die Kraft der täuschenden Ablenkung besitzt. Diesen Fehltritt wird der Charakter allerdings rächen: Denn es ist *nicht* das, was *er* will, und daher nicht das, was er als Individuum, als ins individuelle verwandelter Wille *ist* – und: im Weltleben zudem auch nicht das, was er *kann*, im Sinne von dort im Vordergrund stehenden Fertigkeiten<sup>796</sup>. Eigentlich unterliegt der Mensch hierbei einer Selbsttäuschung, die auch konsequenterweise wieder Reue hervorbringt<sup>797</sup>, denn die Aussprache seines individuellen Charakters darf als fehlgeschlagen gelten. Unter Zuhilfenahme der latenten Anwesenheit des Gattungscharakters im Individualcharakter lässt sich die Notwendigkeit des erworbenen Charakters daher leicht einsichtig machen<sup>798</sup>. Der Gattungscharakter flüstert dem Menschen nicht nur Wünsche ein, sondern er gaukelt ihm vor, er sei nichts weniger als eine feste Synekdoche der Gattung: Er sei vielmehr ein Proteus, der seine partes-pro-toto selbst in der Zeit auswählen darf, oder er sei gleich wörtlich seine Gattung, so dass ihm alles Menschenmögliche jederzeit offen stünde, vom Verbrecherdasein bis zum Heiligenleben. Mit dem Theorem der latenten Anwesenheit des Gattungscharakters im Hintergrund gibt die Lehre vom „erworbenen Charakter“ weitaus mehr her als ein systemisches Gegengewicht zu Affekthandlungen<sup>799</sup>. Diese Dimension

---

doch nur dessen Charakter, nicht dem seinigen, angemessen sind, und in denen er sich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte.“ W I, 359

794 VLE, 104

795 Vgl. Kap. 3.2

796 „Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch wissen, was er will, und wissen, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen.“ W I, 358

797 „Aus Mangel an genugsamer Einsicht in alles Dieses wird Mancher allerlei mißlingende Versuche machen, wird seinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müssen: und was er so, gegen seine Natur, mühsam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er so erlernt, wird todt bleiben; ja sogar in ethischer Hinsicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, sondern aus einem Begriff, einem Dogma entsprungene, für seinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoistische Reue, alles Verdienst verlieren, selbst in seinen eigenen Augen.“ W I, 359

798 Die Lehre vom „erworbenen Charakter“ ist in der Literatur sehr gern übergangen, mit einem halben Satz kurz abgetan oder wenn, dann als widersprüchlich dargestellt: „Schopenhauer unterscheidet bekanntlich drei Arten von Charakter, den intelligiblen, den empirischen und den erworbenen. Der letztere spielt für unsere Betrachtung hier keine wichtige Rolle, möge deshalb kurz abgetan werden.“ Mühlethaler (1910), 209; „This enlightened idea [des erworbenen Charakters, Th.L.] is, however, at odds with the rest of Schopenhauer’s account.“ Janaway (1996), 56; „As I said earlier, I believe that this line of argument can extricate Schopenhauer from inconsistency only partially, and perhaps it does not even do that.“ Atwell (1988), 23, Anm.

799 So Atwell (1988), der die Abwehr von Übereilung als den einzigen (unsicheren) Sinn sieht, den man dem „erworbenen Charakter“ abgewinnen könne: „Can Schopenhauer devise any «way out» of the predicament into which he has gotten himself with his admission of actions done «out of character» [...]. I can think of only one possible, and then only partial, extrication. It goes thus: Apart from actions done of ignorance, in which case I do not really know what I am doing (such as shooting a servant instead of an intruder), there are sometimes actions I do impulsively, on the spur of the moment, under great emotional stress or the like, actions which do not truly

kommt ihr im Gesamtbild freilich auch zu: Der erworbene Charakter ist durchaus Prophylaxe gegen Übereilung, Überfahrenwerden durch Affekte und die damit hervorgerufene Reue<sup>800</sup>; aber dies alles eben als untergeordnete Spielart der Abwehr gegen die mannigfachen Verlockungen der Möglichkeiten des Menschseins. – Vor allem gibt sich der erworbene Charakter im Weltleben als ein genereller Stabilisator der Willensäußerung.

Dies alles trifft im zweiten Gesichtspunkt zusammen: der behaupteten Wichtigkeit des erworbenen Charakters für die Ethik. Man kann diese Wichtigkeit an einem schon gegebenen Zitat – das die Erscheinungen eines Lebens ohne erworbenen Charakter beschreibt – direkt und deutlich erkennen: *„Aus Mangel an genugsamer Einsicht in alles Dieses wird Mancher allerlei mißlingende Versuche machen, wird seinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müssen: und was er so, gegen seine Natur, mühsam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er so erlernt, wird todt bleiben; ja sogar in ethischer Hinsicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, sondern aus einem Begriff, einem Dogma entsprungene, für seinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoistische Reue, alles Verdienst verlieren, selbst in seinen eigenen Augen.“*<sup>801</sup> Es ist das „in ethischer Hinsicht“, das den Wegweiser aufstellt, wo man den erworbenen Charakter zu verorten hat. Er strahlt ins Ethische hinein – und zwar doppelt, wie sogleich sichtbar werden wird:

Erstens steht er der „Reue“ entgegen<sup>802</sup> und ist mit der „ethischen Hinsicht“ verbunden. *Der erworbene Charakter wird der Schutz gegen Fehlaussprache.* Und deren zentrale Stellung in der Ethik, ihre Verbundenheit mit der Reue, ihr Entgegenstehen dem Heil, wurde im letzten Kapitel bereits in extenso vor Augen geführt. Hier erkennt man zudem das Unangenehme der Fehlaussprache für ein Leben in der Gesellschaft<sup>803</sup>; denn was man nicht wirklich und wahrhaftig will, das heißt hier, was das innere Wesen nicht jenseits einer Mitwesenheit von Gattungsmerkmalen ausmacht, das kann man auch nicht – und der gesellschaftliche Absturz ist vorprogrammiert. Damit ist gleichzeitig die Frage, ob der erworbene Charakter für die Ethik irrelevant, relevant oder mehr oder weniger relevant im Vergleich zu seiner Bedeutsamkeit für das Weltleben sei, beantwortet: Denn der „erworbene Charakter“ hat zwangsläufig immer dort

---

reflect my character.” Atwell (1988), 22

800 „Die durch unsere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder *des Eindrucks der Gegenwart* [Kursivierung, Th.L.], ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen.“ W I, 360

801 W I, 359

802 In unserem Zitat spricht Schopenhauer von der „egoistischen Reue“. Diese ist nur der Name für die spezifische Form des Bedauerns, zu *gut* für seinen Charakter gehandelt zu haben.

803 „Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht Jedem respirabel ist [...]“ W I, 359

Bedeutung, wo „Fehlaussprache“ zum Thema wird – was in der Ethik gleichermaßen wie im sozialen Umgang der Fall ist. Und so ist der ominöse obige Satz Schopenhauers zu lesen: Er ist ein Sowohl – Als auch<sup>804</sup>.

Zweitens besitzt der erworbene Charakter allem Anschein nach noch eine andere Verbindung zur Ethik: „*Kenntniß seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen.*“<sup>805</sup> – Wenn das mal nicht der Ethik Schopenhauers zuhächst *entgegen* ist! Zumindest wenn jedes Quantum Leid einen katalytischen Effekt in Hinsicht auf eine Willensaufgabe auf dem *δεύτερος πλοῦς*<sup>806</sup> leisten kann<sup>807</sup>, ist Zufriedenheit mit sich selbst doch eine ziemlich gefährliche Sache: Wer mit sich zufrieden ist, steht der Verneinung des Willens zum Leben fern, indem er mehr an diesem Leben klebt<sup>808</sup>; weil ihn weniger hindert, seine Willensexistenz zu leben.

Zwar kann man versuchen dasjenige, woran nicht zu rütteln ist, da der erworbene Charakter in dieser Hinsicht dem in der Ethik des Philosophen propagierten Höchsten unleugbar entgegensteht,

---

804 „Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist [...]“ W I, 362 – Das Wort, das in diesem Satz erklärungsbedürftig ist, ist also nicht das „sowohl“, das Garewicz (2000), 18, offensichtlich außen vor lässt, sondern das „zwar nicht“, welches allerdings schnell klar wird. Denn die Stelle stammt aus dem vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung*, von Schopenhauer selbst als das „ethische Buch“ seiner Gesamtdarstellung angekündigt (W I, 320). Nun ist das „zwar nicht“ zu lesen als die entschuldigende Einschränkung, dass dieser „erworbene Charakter“ eben *nicht nur* für die Ethik, *sondern auch* für das Weltleben wichtig ist; ein Thema, das offensichtlich nicht unbedingt ins vierte Buch mit dem „ernsteste[n]“ Teil der Betrachtungen (W I, 319) gehört. Das Thema „Weltleben“ wurde bekanntlich dereinst gesondert dargestellt in den *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in denen einerseits der Begriff „Weltleben“ wiederbegegnet (P I, 486), andererseits im Vorwort in Umkehrung zu obiger entschuldigender Einschränkung angekündigt ist, dass dort vom „metaphysisch-ethischen“ Standpunkte gänzlich abgesehen werden müsse (P I, 333). – Eine in ihrer Bedeutung klare Parallelkonstruktion findet man außerdem HN IV/I, 218: „Die intuitive Erkenntniß ist (abgesehen vom Schein oder sogenannten Sinnentrug) über allen Irrthum erhaben und unfehlbar: aber aus ihr in die reflexive richtig zu übertragen, d. h. richtig zu urtheilen, ist eine schwere Kunst. Weil im Dichter die intuitive Erkenntniß vorwaltend ist und er nur bestrebt ist sie in Begriffen rein wiederzugeben, nicht sowohl urtheilend als wiederholend und abschattend, indem er nicht, wie der Philosoph, sie in sehr allgemeinen, umfassenden, sondern nur in die nächsten und niedrigsten Begriffe absetzt, also vom Gegebenen sich nicht entfernt; so giebt er in seinem Bereich leicht die vollkommne Wahrheit, die als solche anspricht und leicht Anerkennung findet.“ Hier ist „nicht sowohl“ ebenfalls gewiss nicht so zu verstehen, dass der Künstler mit einem Urtheil rein gar nichts zu tun habe; immerhin muss auch er ja für seine Anschauung Worte – und das heißt immer: Abstrakta – finden.

805 W I, 361

806 „Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (*δεύτερος πλοῦς*) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt [...]“ W I, 463f.

807 „Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen.“ W I, 469

808 „Glück“, insoweit es aus den Voraussetzungen des Autors überhaupt möglich ist, steht gegen „Heil“ – ohne Frage: „Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird.“ W II, 730

durch einige Gedanken zu entschärfen: Wenn es an anderer Stelle heißt, dass „*so weit es unsere Individualität zulässt*“<sup>809</sup> wir nur der Unzufriedenheit mit uns entgehen können, also dem zwangsläufig bei jedem Versuch von Wohlfühlen protestierenden Gewissen per syntaktischem Einschub ein Türchen offen bleibt, so könnte man die Zufriedenheit mit sich, die mit dem erworbenen Charakter einhergehe, per Quantitätenargument einfach für vernachlässigbar erklären: Dem verlässlichen Dauerterror des Gewissens als grundsätzlicher Unzufriedenheitsstimmung würde kein erworbener Charakter auch nur das Geringste entgegen zu setzen haben. – Möglich bleibt aber auch, statt in Einklang bringen zu wollen, was nicht zusammengeht, die Beobachtung zu unterstreichen, dass hier das oben dargestellte „Sowohl – Als auch“ des erworbenen Charakters, seine Zugehörigkeit zur Ethik wie zum Weltleben, einfach einen höchst undurchsichtigen Text besorgt. Wenn das Konzept des „*erworbenen Charakters*“ am restlichen metaphysisch-ethischen System hakt, so liegt es vielleicht daran, dass Schopenhauers Ausarbeitung ohne weitere Vorwarnungen den Grundstandpunkt wechselt, *sobald er auch nur implizit das Weltleben anspricht*. Seine ethischen Anschauungen haben bekanntlich als ihren point of no return die Verdammung und die ewige Glücklosigkeit des Lebens inne: denn wovon erlöst werden muss, das darf nicht gut und wertvoll sein. Sobald aber das Weltleben mit seinen Anforderungen und Regeln, seinen Möglichkeiten und zum Erfolg führenden Verhaltensweisen Gegenstand der ernsthaften Betrachtung wird, *muss* dieser Standpunkt verlassen werden. Wozu sonst noch Orientierung schenkende Worte verlieren über eine Sache, die sowieso nicht wert ist, dass man sie lebt, oder besser: die wert ist, dass man sie nicht mehr lebt?

Zufriedenheit in Reichweite, die Möglichkeit, gut durchs Leben zu kommen, ist das Schopenhauer abgerungene unerlässliche Zugeständnis, wenn er die Passagen über das „Weltleben“ nicht gleich wieder streichen will. Es ist genau das, was der Autor in der Einleitung zu den *Aphorismen zur Lebensweisheit* so deutlich ausgesprochen hat, um klar zu machen, dass dasjenige, was er nun vortragen wird, dem unvorbereiteten Kenner seiner Hauptwerke die Haare zu Berge stehen lassen würde: „*Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte: sie wäre demnach die Anweisung zu einem glücklichen Daseyn. Dieses nun wieder ließe sich allenfalls definiren als ein solches, welches, rein objektiv betrachtet, oder vielmehr (da es hier auf ein subjektives Urtheil ankommt) bei kalter und reiflicher Ueberlegung, dem Nichtseyn entschieden vorzuziehn wäre. Aus diesem Begriffe desselben*

---

809 „Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehen wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zulässt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst [...] Soviel über den erworbenen Charakter [...]“ W I, 362

folgt, daß wir daran hiengen, seiner selbst wegen, nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, daß wir es von endloser Dauer sehn möchten. Ob nun das menschliche Leben dem Begriff eines solchen Daseyns entspreche, oder auch nur entsprechen könne, ist eine Frage, welche bekanntlich meine Philosophie verneint; während die Eudämonologie die Bejahung derselben voraussetzt. Diese nämlich beruht eben auf dem angeborenen Irrthum, dessen Rüge das 49. Kapitel im 2. Bande meines Hauptwerks eröffnet. Um eine solche dennoch ausarbeiten zu können, habe ich daher gänzlich abgehn müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem meine eigentliche Philosophie hinleitet. Folglich beruht die ganze hier zu gebende Auseinandersetzung gewissermaßen auf einer Ackommodation, sofern sie nämlich auf dem gewöhnlichen empirischen Standpunkte bleibt und dessen Irrthum festhält.“<sup>810</sup> Und es ist genauso das, was er dann im Gespräch über den erworbenen Charakter an dafür sinnvollen Stellen leider nicht verdeutlicht: Gerade weil sich eine Verbindung des erworbenen Charakters hier, an diesen Stellen zum Weltleben und zum weitreichenden Erfolg in diesem, zur Schopenhauerischen Ethik über den Begriff der „Zufriedenheit“ ziehen ließe, die allerdings natürlich in purer Widersprüchlichkeit aufgeht, muss die Ethik der Willensverneinung von vornherein dort außen vor bleiben. Die Lösung besteht allein darin, die Abhandlungen über den erworbenen Charakter streckenweise – wann immer er in Hinsicht „Weltleben“ und Erfolg in demselben<sup>811</sup> besprochen wird – als frühe Aphorismen zur Lebensweisheit zu lesen, unter Ausschluss der wohlbekannt pessimistischen, metaphysisch-ethischen Standardperspektive. So schlägt die angeführte „Zufriedenheit“ letztlich nämlich gar keine Brücke zur Ethik des Philosophen. – Zudem werden die Verhältnisse durch Folgendes ja noch reichlich verkompliziert: Wo Schopenhauer vom erworbenen Charakter als einer Instanz spricht, welche die Fehlaussprache zugunsten einer explizit reue- und verrissfreien Ausfaltung des eigenen Charakters bekämpft, die handeln lässt „ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen“<sup>812</sup>, fällt der Anschluss an seine Ethik durchaus leicht und bleibt, wie oben vorgeführt, so legitim wie widerspruchsfrei. Einzig also wo zur Grundaussage des Hauptwerkes Unpassendes wie „Zufriedenheit“<sup>813</sup> mit sich selbst, nebst

---

810 PI, 333f.

811 „[...] [W]ir können irgend eine bestimmte Bestrebung, sei sie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wissenschaft, Kunst, Tugend, nur dann erst mit rechtem Ernst und mit Glück [Kursivierung, Th.L.] verfolgen, wenn wir alle anderen Ansprüche aufgeben, auf alles andre verzichten.“ VLE, 103 und „Er [der Mensch mit erworbenem Charakter, Th.L.] wird alsdann oft der Freude [Kursivierung, Th.L.] theilhaft werden, seine Stärken zu fühlen und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden: dies letztere ist Demüthigung, die vielleicht den größten Schmerz verursacht.“ VLE, 105

812 WI, 360

813 WI, 361

„*Glück*“<sup>814</sup> und „*Freude*“<sup>815</sup>, ins Blickfeld gerät, ist es angebracht, diese Stellen unter Absehung von der „*metaphysisch-ethischen*“ Perspektive zu lesen. Hierdurch wandelt sich der Paragraph über den erworbenen Charakter im Hauptwerk insgesamt zu einer sehr unklar konturierten Ausarbeitung, indem Anschlüsse an die Ethik und notwendige Ausschlüsse der Ethik zu einer einzigen Abhandlung verdichtet sind.

Abschließend gilt es nur noch zu klären, als dritten Punkt des obigen Fragenkataloges, was der erworbene Charakter denn darstellt – zu welchem Zwecke es sich anbietet, zunächst herauszustellen, was er *nicht* ist: Er gehört schon einmal nicht zu den Größen, die konstitutiv sind für die in dieser Philosophie postulierten Aussprachebewegungen per se. Diesen Bereich machen intelligibler und empirischer Charakter unter sich aus, die als Modell der Welt, als Modell eines sich ausfaltenden inneren Wesens mit daraus resultierender Phänomenwelt, vollkommen genüge tun. Der erworbene Charakter kommt ebenfalls nur beim Menschen vor, indem, wie sogleich herausgestellt werden wird, Empfänglichkeit für abstrakte Motive<sup>816</sup>, „*Vernunft*“ für ihn vonnöten ist. Einfach ausgedrückt: empirischen und intelligiblen Charakter *hat* man – als Mensch so als Stein wie als Faultier –, den erworbenen muss man sich – als Mensch – *erkämpfen*.

Der erworbene Charakter ist eine Größe, die sicherlich *im* Ausfaltungsprozess selber zu situieren ist: als Schutz gegen Fehlaussprache und damit als optimierendes Moment des Übersetzungsprozesses intelligibel – empirisch. Das einzige aber, was zwischen den Gelegenheiten und der Aussprache des Charakters steht, ist der Intellekt, das „*Medium der Motive*“<sup>817</sup>. Dieser in seiner besonderen Eigenschaft beim Menschen, nicht nur anschauliche Motive an den aussprachebegierigen Charakter weiterzugeben, sondern verschiedene abstrakte Motive dem Charakter präsentieren zu können – worin die Möglichkeit von Planung und Besonnenheit liegt<sup>818</sup> – gibt einen Hinweis darauf, was der erworbene Charakter nur sein kann. „*Dieses* [der erworbene

---

814 VLE, 103

815 VLE, 105

816 „Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung, nach vorhergegangenen vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abstrakte Vorstellungen seyn müßten, ist.“ W I, 478

817 „Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken.“ E, 98f.

818 „Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns vor jedem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (*notiones universales*) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u.s.f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift.“ E, 33f.

Charakter als etwas in der Welt Erhaltenes, Th.L.] *ist demnach nichts Anderes, als möglichst vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters [...]*<sup>819</sup>. Er ist ein *abstraktes* Wissen um sich selbst, das nun als Motiv wirken kann – auf bestimmte Weise: Er ist allein denkbar als ein *übergeordnetes* Motiv, das die aktuellen Motive sämtlich mit einem Index versieht, ob sie dem Satz „Das bin ich“ genüge tun oder eine „Entgleisung“ bedeuten. „[O]hne Schwanken, ohne Inkonsequenzen“<sup>820</sup>: so fällt ja die Attribuierung desjenigen Lebensweges aus, der vom erworbenen Charakter beherrscht ist. Der erworbene Charakter befindet sich als Schutz gegen Fehlaussprache, als optimierendes Moment des natürlichen Ausspracheprozesses<sup>821</sup> im Status eines Kontrolleurs, der die anschaulichen wie auch die abstrakten Motive in Bezug auf ihren Gelegenheitsstatus einer filternden Prüfung unterzieht. Der erworbene Charakter hat übrigens keinerlei Verbindung mit „gut“ oder „böse“: Er besorgt die Übersetzung des Eigentlichen; „ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen“<sup>822</sup> geht auch der unverbesserliche Betrüger durchs Leben. Damit

819 W I, 359

820 W I, 360

821 Den erworbenen Charakter mit der „Gewohnheit“, etwas in engerem Sinne „Erworbenen“, in Verbindung zu bringen, gestaltet sich einigermaßen schwierig. Sicherlich kommt ihm ein gewohnheitsmäßiges Moment zu, was durch folgende Stelle immerhin nahe gelegt wird: „Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, versuchen, umhertappen, um zu sehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; sondern wir wissen es ein für alle Mal, haben *bei jeder Wahl* [Kursivierung, Th.L.] nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entschluß.“ W I, 360 – Dennoch findet man die „Gewohnheit“ – begrifflich – auf der Seite der „Dogmen“ und des „Beispiels“, also gerade auf jener Seite, gegen die der erworbene Charakter arbeiten soll, indem er jenseits dieser Momente für die Aussprache dessen Sorge trägt, was man *individuell* will: „Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel [...] aber damit ist die Gesinnung nicht geändert.“ W I, 435 – Zu behaupten, dass der erworbene Charakter die Gewohnheit *sei*, die man angenommen hat, ist höchst problematisch, und besser scheint, ihm seine Stellung innerhalb des Ausspracheprozesses und seine Definition als „*Schutz gegen Fehlaussprache*“ zu belassen.

Als Zusatz sei bemerkt, dass es in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* an einer Stelle eine Verwendung des „erworbenen Charakters“ gibt, die mit der oben herausgestellten diametral geht und ihn a) mit der Gewohnheit explizit verbindet, während sie ihn b) dem „angeborenen Charakter“ *entgegenstellt*, dessen Aussprachehilfsmittel er bis dato ja war. Allein die Besetzung durch einen neuen Gegenbegriff zeigt, ganz den obigen Untersuchungen über die Differenz zwischen den lebensweltlich zugewandten *Aphorismen* und dem per se lebensfeindlich angehauchten Hauptwerk entsprechend, dass hier der erworbene Charakter ganz neu kontextualisiert wird, und damit: eine neue Bedeutung angenommen hat. Diese unterstreicht nun wieder einmal einerseits, dass die *Aphorismen zur Lebensweisheit* tatsächlich aus dem „restlichen Schopenhauer“ herausfallen, andererseits zeigt sie, dass sich dies sogar auf die Begriffe, nicht allein auf die divergierende Grundgestimmtheit zum Leben erstreckt. Die Stelle selbst lautet: „Kein Charakter ist so, daß er sich selbst überlassen bleiben und sich ganz und gar gehn lassen dürfte; sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Will man nun aber es hierin weit bringen, nämlich bis zu einem nicht aus unsrer angeborenen Natur, sondern bloß aus vernünftiger Ueberlegung hervorgegangenen, ganz eigentlich erworbenen und künstlichen Charakter; so wird man gar bald das *Naturam expelles furca, tamen usque recurret* bestätigt finden [...]. Jedoch wird eine solche, durch *lange Gewohnheit* [Kursivierung, Th.L.] erlangte Selbstdressur stets als ein von außen gekommener Zwang wirken, welchem zu widerstreben die Natur nie ganz aufhört und bisweilen unerwartet ihn durchbricht. Denn alles Handeln nach abstrakten Maximen verhält sich zum Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung, wie ein menschliches Kunstwerk, etwan eine Uhr, wo Form und Bewegung dem ihnen fremde Stoffe aufgezwungen sind, zum lebenden Organismus, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines sind. An diesem Verhältniß des erworbenen zum angeborenen Charakter bestätigt sich demnach ein Ausspruch des Kaisers Napoleon: *tout ce qui n'est pas naturel est imparfait*; welcher überhaupt eine Regel ist, die von Allem und Jedem, sei es physisch, oder moralisch, gilt [...]“ P I, 485f.

822 W I, 360



sind die „Tugenden“ des erworbenen Charakters zutiefst ambivalente Vermögen, deren Leitung von der Qualität des Grundwollens abhängt.

Dass etwas durch die Indexfunktion des erworbenen Charakters „nichts für einen“ ist, obgleich Affekt, Stimmung und Täuschung es weiß machen wollen, lässt den erworbenen Charakter zu demjenigen werden, durch das erst für durchgängigen Abstand zwischen fordernder Gelegenheit und reaktiver Tat gesorgt ist: Durch ihn erst wird der Modus reiner Teilhabe, der ganz zu Anfang dieses Abschnitts als die Gefahr unreflektierter Stetigkeit von Gelegenheit und Tat dargestellt wurde<sup>823</sup>, zuerst systematisch gebrochen, jenseits des Angewiesenseins auf mußevolle, gedankenträchtige Pausen. – Ordnung abseits von Verirrungen leitet nun durchgängig die Aussprache des Willens, der sich zum ersehnten Heil gleich viel besser kennenlernen kann.

### 5.5 Sich selbst loswerden: Die Charakterlosigkeit des Asketen

Der Charakter spricht sich aus, das Erkenntnisvermögen schaut zu und das Gewissen kritzelt. Maschinenartig, beobachtet und kritisiert offenbart sich der Charakter – und doch: Trotz dieser traurigen Triangulierung des menschlichen Daseins kommt niemand ernstlich auf die Idee, sich tatsächlich als Maschine auszugeben, die sich für ihre Taten – und vor allem: Untaten – nicht verantwortlich zeichne. Ja, auch das Gewissen benötigt, woher es auch immer seine dem Willen zum Leben kontradiktorischen Inhaltlichkeiten schöpfe und mit welcher Energie auch immer verteile, einen Angriffspunkt. Denn sollen die Vorwürfe des Gewissens nicht Schulterzucken auslösen, sondern „den Stachel“<sup>824</sup> bedeuten, und soll sein Generalvorwurf: „Es ist nicht gut, wie Du bist!“, einen Sinn jenseits eines Einfach-So-Sadismus haben, dann darf der monströse Selbstläufer „Charakter“ zumindest kein gänzlich unaufhaltsamer sein.

Wie bereits gesagt bleibt die Ausfaltung des Charakters auch rettende Chance für den Menschen, weswegen er sich recht aussagekräftig darstellen möge; es gibt da ein Heil, das als „*Verneinung des Willens zum Leben*“<sup>825</sup> seinen Ausdruck schon gefunden hat<sup>826</sup>. Wie die Vorhaltungen des Gewissens „[...] zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind [...]“<sup>827</sup> betreffen, verhält es sich mit dem unleugbaren Gefühl der Verantwortung: „*Die Verantwortlichkeit, deren er [der Mensch, Th.L.] sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und*

---

823 Vgl. Kap. 5.1

824 W I, 433

825 W I, 470

826 Vgl. Kap. 4.5

827 E, 256; vgl. Kap. 5.3.3

*ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich.*“<sup>828</sup>, und dieses Gefühl der Verantwortung macht demnach dieselbe Bewegung wie der Vorwurf des Gewissens: Beide gehen an die Wurzel, den *freien* Charakter des Menschen. – Dass unsere Taten *vollständig* determiniert sind<sup>829</sup> und wir uns *doch* für sie verantwortlich fühlen, ist Ergebnis dessen, dass der freie intelligible Charakter mit seinem Gesinnungsstempel in jede empirische Tat, also in jede Ausfaltungsbewegung, die wir als empirischen Charakter wahrnehmen, auch sein ureigenstes Grundattribut „frei“ einbrennt. Das Freiheitsgefühl bei *jeder* Tat<sup>830</sup> darf als ständig aktualisierte, über die Zeit abgespiegelte Wiederholung dessen betrachtet werden, was wirklich ausschlaggebend ist: Ich bin, mit allen daraus entstehenden Folgen, meine eigene Tat. In den Aussprachedarstellungen muss man also eine letzte Erweiterung machen: *Daneben, dass die Gesinnung in jeder gelegenheitsausgelösten pars-pro-toto ganz enthalten mitschwingt, ist auch das Grundattribut des intelligiblen Charakters in jedem Ausspruch ganz vorhanden* – oder, wie Schopenhauer sagt: *„Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trägt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist.*“<sup>831</sup> Die „mit darin begriffen[e]“ Botschaft lautet: Der Mensch ist sein eigenes, freies Werk<sup>832</sup> – oder fokussierter: Der eigene intelligible Charakter ist das eigene, freie Werk, der empirische seine starre Ausfaltung<sup>833</sup>. Und für den Charakter gilt von nun an in dieser Regionalmetaphysik, aus der Selbstwahrnehmung des Subjekts: *Er ist die bewusste und unbewusste, aber in jeder Tat sich als völlig frei vermittelnde Willensartung.* – Was also immer die Willensartung zeitigt, sie zeitigt es mit dem Stempel des

---

828 E, 93

829 „Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichsten und gründlichsten Beweis man in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens findet, an diese nämlich, daß, kraft der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, das Thun oder Wirken aller Wesen dieser Welt, durch die dasselbe jedesmal hervorruhenden Ursachen, stets streng necessitirt eintritt [...]“ W II, 362

830 „Abgesehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an sich, ein wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewußtseyn das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl hier schon determinirten Akte begleiten muß [...]“ W I, 342

831 E, 97

832 So lautet denn auch wortwörtlich das Resümee Schopenhauers: „Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im strengsten Sinne, *sein eigenes Werk ist* [Kursivierung, Th.L.], sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen.“ W II, 676f.

833 „Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfenene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt.“ E, 96

„eigenen Werkes“<sup>834</sup>.

Diese im Ausfaltungsgeschehen mitschwingende, perpetuiert gefühlte Freiheit der einzelnen Taten hat selbst wieder katalytischen Effekt in Hinsicht auf die Verneinung des Willens. Die dauernde Reaktivierung des Verantwortungsgefühls für alles, was da aus einem kommt bei Unabänderbarkeit und Schrecken; Schopenhauer nennt sie die „größtmögliche moralische *νοῦς*“<sup>835</sup>. Sie steht im Dienste jener unverständlichen Hinlenkung des Willens auf sein Ende, wie das Gewissen, wie die Monstrosität des Selbst, wie die Selbsterkenntnis. Denn wie alles dies erhöht sie den Schmerz – und der Schmerz *kann* schließlich kathartisch wirken.

Wenn die Verneinung des Willens zum Leben schließlich eintritt, entweder durch erkanntes oder durch erfahrenes Leid vermittelt, welches beides die gangbaren Wege dorthin sind<sup>836</sup>, trifft sie das *Innere* des Menschen: den *intelligiblen Charakter*. Im Briefwechsel mit Johann August Becker, einer gerafften metaphysisch-ethischen Eschatologie höchst wesentlichen – und lange unterschätzten – Inhaltes<sup>837</sup>, schreibt Schopenhauer: „*Hier hingegen hat das Innere selbst sich umgekehrt und sein bisheriges Wesen aufgehoben*.“<sup>838</sup> Nicht übersehen werden darf, dass hier eine Ebene der Freiheit eindeutig *jenseits* der qualitativen Bestimmtheit des Charakters aufgebaut wird: Es handelt sich um das „*Aufheben*“ des gesamten bisherigen Wesens, nicht um dessen qualitative Veränderung<sup>839</sup>; wie ein Zahnrad, das aus dem Kraftschluss herausgenommen ist, weder in Form noch in Größe bei diesem Vorgang verändert wird. – Allein deswegen scheint auch denkbar, was Schopenhauer im Hauptwerk beschreibt: „*Selbst Die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt*.“<sup>840</sup>, und dann im Briefwechsel wiederholt: „– *Darum also kann aus einem bösen*

---

834 „Mit einem Wort: Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist was er will: denn aus dem, was er ist, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man sein Thun objective, also von Außen; so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen seyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er stets nur thut was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist.“ E, 98

835 Die Passage lautet vollständig: „Indem die Freiheit und Ursprünglichkeit, welche in Wahrheit allein dem intelligibeln Charakter eines Menschen, dessen bloße Auffassung durch den Intellekt sein Lebenslauf ist, zukommt, jeder einzelnen Handlung anzuhängen scheint und so das ursprüngliche Werk, für das empirische Bewußtseyn, scheinbar in jeder einzelnen Handlung aufs Neue vollbracht wird; so erhält hiedurch unser Lebenslauf die größtmögliche moralische *νοῦς*, indem sämtliche schlechte Seiten unsers Charakters uns dadurch erst recht *fühlbar* [Kursivierung, Th.L.] werden.“ P II, 250

836 „Der Unterschied [zwischen dem, was zur Verneinung führt, Th.L.], den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloß und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des *principii individuationis*, oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntniß hervorruft.“ W I, 470

837 Vgl. zur Einschätzung dieser vernachlässigten Korrespondenz Klamp (1958), 38f.

838 Briefe, 217

839 „Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß.“ W I, 477

840 W I, 464

*Menschen unmittelbar ein Heiliger, nicht aber ein Gerechter und Guter werden.*<sup>841</sup> Weit davon entfernt, dass ein Weg der Veränderung des Charakters linear fortschreitend durchlaufen werden muss, der eine kontinuierliche Stufenfolge von „gerecht“ – „menschenfreundlich“ – „heilig“ axiologisch bilden würde<sup>842</sup>, ist es etwas unverfügbar Einbruchartiges, durch Diskontinuität Konstruiertes, das den Menschen innerlich ergreift. Dieses kennt zwar die oft genannten katalytischen Momente – Katalyse darf aber nicht mit Forcierung verwechselt werden. Auf Grundlegendste reduziert lautet der Gedankengang Schopenhauers nämlich folgendermaßen: Die Freiheit, die die Verneinung zeitigt, wird dann aktuell, wenn der Wille, übersatt von erkanntem oder selbsterfahrenem Leid, schließlich seine in den individuellen Charakter geleistete Transformation frei widerruft<sup>843</sup>. *Wann – und ob überhaupt – dieser Punkt erreicht sein wird, ist eine Frage, die nur der konkrete Lebenslauf beantworten kann.* – Alle Katalyse kann demnach nur darauf ausgerichtet sein, den Einzelnen erfahren zu lassen, ob durch die verschiedenen Katalysatoren – gesehenes Leid, erfahrenes Leid, Gewissen, Reue, Selbstentlarvung, Monstrosität und Freiheitsbewusstsein<sup>844</sup> – sein individueller Punkt des Satthabens endlich erreicht wird. Und dies gänzlich ohne Gewähr:

---

841 Briefe, 214

842 Dies ist dagegen Beckers erklärte Ansicht: „Perfektionistisch ist Beckers ethisches Denken, indem er eine wachende ethische Vollkommenheit mit Zwischenstufen annehmen möchte [...] wichtigste Stationen auf dem Weg dahin, in stufenweiser Vorwegnahme des Letzten und Höchsten, aber repräsentieren ihm, anders als Schopenhauer, der Gerechte und der Edle, beide schon der Anlage und Möglichkeit nach und im Werdezustand Heilige, Heilige sozusagen in nuce [...]“ Klamp (1958), 42 – „Wie indessen zu erwarten, bleibt Schopenhauer in seinem Antwortschreiben [...] Beckers Einwänden gegenüber bei der gänzlich unvermittelten, total un stetigen, mutationshaften Wesensverwandlung.“ Klamp (1958), 43

843 In Schopenhauers Worten: „Sondern erst nachdem jene Durchschauung [des Lebens und seiner schmerzreichen Verhältnisse, Th.L.] den höchsten Grad erreicht hat (der dem Siedepunkt des Wassers verglichen werden mag), kann als ein ganz neues Phänomen, die Verneinung des Willens eintreten, indem der Mensch, mit einem Male, das Leiden der ganzen Welt als sein eigenes, – oder aber, beim *δεύτερος πλοῦς*, sein eigenes als das der ganzen Welt, – auffaßt.“ Briefe, 214

844 Ein anderes katalytisches Moment, welches der Verneinung des Willens – vielleicht – Vorschub zu leisten vermag, ist jenseits Selbstentlarvung, Gewissen, „größtmöglichste[r] moralische[r] *νοῦς*“, etc. (wenn dies alles „naturegegebene“ Reaktionsbeschleuniger sind) ein selbst gewähltes: „Darum haben auch Die, denen es um ihr ewiges Heil großer Ernst war, freiwillige Armuth gewählt, wenn das Geschick sie ihnen versagt hatte und sie im Reichthum geboren waren: so Buddha Schakya Muni, der, ein geborener Prinz, freiwillig zum Bettelstabe griff, und der Gründer der Bettelorden Franz v. Assisi, der, als junger Fant, auf dem Ball, wo die Töchter der Notabeln beisammen saßen, gefragt: »Nun, Herr Franz, werdet ihr nicht bald eine Wahl unter diesen Schönen treffen?« erwiderte: »eine viel Schöner habe ich mir ausersehn!« – »O, welche?« »*La povertà*;« – worauf er bald nachher Alles verließ, und bettelnd das Land durchzog. Wer, durch solche Betrachtungen, sich vergegenwärtigt, wie nothwendig zu unserm Heil Noth und Leiden meistens [nämlich auf dem Wege des *δεύτερος πλοῦς*, Th.L.] sind; der wird erkennen, daß wir Andere nicht sowohl um ihr Glück, als um ihr Unglück zu beneiden hätten.“ P II, 339 – Alle vier katalytischen Elemente sind derweil streng genommen zugeschnitten auf den Weg des selbsterfahrenen Leides, eben jenen *δεύτερος πλοῦς*. Der Weg des erkannten Leides hingegen ließe sich höchstens dadurch – vielleicht – beschleunigen, dass man sich mit heftigen Leiden anderer konfrontiert: „– Wenn man nun endlich noch Jedem die entsetzlichen Schmerzen und Quaaen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte; so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsternen Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* ist.“ W I, 383

Dessenungeachtet ist ja dem schlechten Menschen, dem ein besonders filigran-aufmerksames Gewissen als einer jener Katalysatoren bekanntlich abgeht, durchaus auch ohne dieses Moment an den Punkt der Verneinung zu gelangen gestattet – „mit einem Male“<sup>845</sup>, „plötzlich“<sup>846</sup>, welche Worte bei Schopenhauer einerseits den Einbruchcharakter der Erlösung wiedergeben. Andererseits aber markieren sie den absoluten Bruch innerhalb des eigenen Systems, die wörtliche „Überschreitung“, den inkommunikatiblen Erlebens-, nicht vermittelbaren Erkenntnischarakter jener mysteriösen zur Umkehr bewegenden Erfahrung, auf die hin sich der freie Wille wendet<sup>847</sup>.

Der Charakter wird also schlicht „aufgehoben“<sup>848</sup>, die oft zitierte „*Verneinung des Willens*“ trifft im Kern den hiesigen Untersuchungsgegenstand: den Charakter. „– Eben so nun also: bejaht sich der Wille zum Leben in einem Individuo; dann hat und behält es seinen individuellen Charakter; weil jener Wille sich in diesem Charakter und als dieses Individuum bejaht: oder aber er verneint sich, und dann hört er ganz auf zu wollen, wodurch der ganze Charakter des Individuums aufgehoben ist.“<sup>849</sup>

Von der anderen Seite aus erkennt man nun, wie all dies, was bisher über den Charakter herausgearbeitet wurde, jetzt konsequenterweise nicht mehr statt hat. Er reagiert vor allem nicht länger auf Gelegenheiten, die ihn einst wahrhaft unwiderstehlich ansprachen – weil nichts mehr da ist, was angesprochen werden könnte: Die gesamte aktive Aussprache ist auf den Punkt beendet<sup>850</sup>. Dasjenige, das da in Raum und Zeit verbleibt, ist ein Körper, der bei konsequentem Fallenlassen selbst der ersten Basisvolition der menschlichen Gattung<sup>851</sup>, nämlich dem Ernährungsdrange, eines langsamen Hungertodes stirbt<sup>852</sup>, so dass die noch vorhandene Aussprache des intelligiblen Charakters in der Ausfaltungsdimension des Raumes – eben als „Körper“ – nur ein Nachhallen darstellt. Wenn der menschliche Charakter allerdings die ins Individuelle transformierte Volition des

---

845 Briefe, 214

846 „Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.“ W I, 464

847 Vgl. zur Gegenüberstellung mit Mainländers Willenswendungskonzept Kap. 10.2.

848 Briefe, 217

849 Briefe, 214

850 „Hieraus können wir abnehmen, wie sätig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig.“ W I, 461f.

851 Der Drang zur Fortpflanzung als andere Daueraktualisierung des Gattungsdaseins ist schon längst, nämlich mit als Erstes abgestorben: Wer den Willen zum Leben verneint, wird ihm wohl kaum eine weitere Generation für seine Erscheinung gönnen wollen. Vgl. z. B. W II, 588: „Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeüßerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus [...]“

852 „Es ist der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod [...]. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen.“ W I, 474

Weltwillens darstellt, so ist mit dem Verlust des Charakters auch die Individualität verloren. Das Phänomen des entsagenden Heiligen ist – bei aller Grundverschiedenheit der diese Daseinsmöglichkeit rationalisierenden Dogmen – ein sehr gleiches. Heilige verhalten sich alle gleich, indem sie sich darin treffen, nichts mehr zu wollen, nachdem die den Willen wendende Einsicht eintrat: „*So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer [der Heiligen aller Glaubensrichtungen, Th.L.] Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus.*“<sup>853</sup> Und auch etwas anderes fällt gänzlich weg: Die Stimme des Gewissens. Es hat seine Grundlage verloren. Seine Vorwürfe treffen nicht mehr; einfach weil deren Objekt verschwunden ist<sup>854</sup>.

Was man all dem entnehmen kann, bleibt, dass mit der Auflösung des Charakters auch alle Momente des im Laufe der hiesigen Erörterung Dargestellten mit aufgelöst sind. Und mehr noch: Jene Stelle, an der der Charakter annihiliert wird, ist zugleich auch jene, an der die Grenze der Schopenhauer'schen Philosophie selbst gezogen ist: Der Charakter bleibt zentral bis zum „Schluss“, sowohl im Sinne der Verneinung des Willens als dem Endpunkte der Charakterlehre wie auch in dem Sinne, dass mit dem Verschwundensein des Charakters das Hauptwerk endet. Nach dem Charakter und seiner Auflösung, der Verneinung des Willens, kommt – „*Nichts*“, wie Schopenhauer sagt<sup>855</sup>. Formal spiegelt er dies dadurch, dass die Verneinungslehre im letzten Akt zum Ende zu kommen hat: im vierten Buch des Hauptwerkes zuletzt – als überdeutliche Form-Inhalt-Korrespondenz. Vielleicht würde allein schon diese Beobachtung, dass die *Welt als Wille und Vorstellung* endet, wenn sie den Charakter seinem Ende in der Verneinung zugeführt hat, dass ihr eigenes Ende mit dem dargestellten Ende des Charakters zusammenfällt, als luzider Wink genügt haben, den Charakter als zentral zu postulieren.

Der Charakter erschien bis zu seiner jetzigen Auflösung als dasjenige, was keine Ausnahme kennt, als Monströses, als vom Staat zu Bändigendes und als dasjenige, was durch Erkenntnis *und* Kenntnis – letztere unter dem Namen des *erworbenen Charakters* – in seiner Aussprache heilsorientiert gefördert werden kann. Dann erschien er als dasjenige, worauf das Gewissen sich richtet, dessen Ausspracheverfehlungen die Reue unangenehm spiegelt, und schließlich als das, was endlich frei ist und verneint und vernichtet werden kann. Definieren läßt er sich aus der

---

853 W I, 452

854 „Die früheren Missethaten ängstigen daher auch ihr [der den Willen verneint Habenden, Th.L.] Gewissen jetzt nicht mehr [...]“ W I, 464

855 „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“ W I, 487

Selbstwahrnehmung des Subjekts als *bewusste und unbewusste, aber in jeder Tat sich als völlig frei vermittelnde Willensartung*. Der Ausspracheprozess wurde entsprechend inhaltlich erweitert: um ein Moment der Freiheitsvermittlung in jeder Tat, das der immer gleichbleibenden, ebenfalls in jeder Tat komplett abgebildeten Gesinnung parallel geht. Diese Wörtlichkeiten einer Gesinnung als Eins-zu-eins-Reflexes des Grundwollens wie auch eines Freiheitsgefühls als Abspiegelung der Selbstschöpfung stehen sich gegenüber als Gegensätzlichkeiten: das eine bis in die Monstrosität gleichbleibend, teilweise „fremd“ und immer unnachgiebig, das andere jederzeit das Eigene an der Sache betonend wie auch ihr mögliches Ende perspektivierend. Es ist dieses ganz Starre und kompensatorisch ganz Freie, beides direkter Stempel des Charakters, das sich in zwei konkreten Ansätzen Schopenhauers sofort wiederfinden lässt. Denn nur in dieser Gegenüberstellung kann erstens das Gewissen seine Spannkraft erzeugen – nämlich im Paradoxon, dass man handeln muss und es doch nachher schmerzhaft bereuen wird. Und auch nur in dieser Gegenüberstellung kann zweitens die ultimative Selbsthorrifizierung konzipiert werden – indem man sich im Rahmen jener „größtmöglichste[n] moralische[n] *νουτέθησις*“<sup>856</sup> quälend freier Täter seiner Taten fühlt und doch beim allerbestem Vorsatz keine anderen tun kann. Der Charakter stempelt zutiefst ambivalent in jedem Ausdruck: In jeder Handlung sieht man dieselbe, unwandelbare Gesinnung, tagein, tagaus, Jahr für Jahr; zugleich aber geht mit jeder derselben Handlungen ein Gefühl der Verantwortung einher.

Die doppelwertige Aufladung des Charaktersausdrucks wird also wie gesehen weiter gespiegelt in Begriffen wie dem des „*Gewissens*“ oder der selbsthorrifizierenden „*νουτέθησις*“, wo beide Elemente ihren Teil zum Konzept beisteuern. Die unvermittelte Ambivalenz beziehungsweise Doppelpolung im Charakterkonzept wird produktiv für die Konzeptualisierung der direkt von ihm abhängigen Elemente genutzt. – Dabei bleibt Schopenhauer allerdings letztlich nicht stehen: Es ist die *Freiheit*, die die Spannung im charakterlichen Stempel schließlich im Rahmen der über diese Spannung generierten Verneinungslehre auflöst – weil sie das Stempelnde aufzulösen vermag. Die doppelwertige Stempelung ist nur für die Erscheinung. Das eine, Starre, das Abbild des Grundwollens, wie das andere, Freie, der in jeder Tat aktualisierte Nachhall des ursprünglichen Freien: Beides ist nur im Phänomen so verwirrend widersprechend, wo durch die Strukturierung nach dem Satz vom Grunde eben die einzelne Tat gewiss *nicht* frei ist, sondern das Tun im Gesamt als unverrückbar frei erst durch eine höhere Perspektive erwiesen werden muss. In diesem Perspektivenwechsel auf eine höhere Ebene wird die Freiheit als wenngleich nicht im phänomenalen, so doch im noumenalen Bereich vorhanden, als unverlierbar und nie verloren sichtbar: Erst dieses unanfechtbare Primat der unverfügbaren Freiheit, diese prinzipielle jederzeitige

---

856 P II, 250

Auflösbarkeit des unteilbaren Willensaktes, der den menschlichen Charakter ausmacht, lässt Schopenhauer dorthin gelangen, wohin er die ganze Zeit über gelangen wollte und was er mannigfach mit katalytischen Momenten vorbereitet sein ließ: zum Heil des Menschen. – Vielleicht liegt in diesem Denken des Philosophen, dass die Freiheit trotz feststehender monströser Aussprache dasjenige Moment ist, was das „letzte Wort“ hat und die gesamte starre Misslichkeit zu Heil und Erlösung plötzlich inmitten der Welt<sup>857</sup> aufheben kann, ein höchst eigenwilliger Optimismus verborgen: ein Optimismus, der durch die absolute Unverfügbarkeit jener Freiheit eine Ebene des Unerwarteten – damit aber auch: des niemals Ausschließbaren und, viel wichtiger, *niemanden per se Ausschließenden* – einführt; ein Optimismus, der letztlich die Überraschung eines Menschen über sich selbst darstellt. Für Schopenhauer kommt die Freiheit ohn' Ansehen der Person *„plötzlich und wie von Außen angefliegen“*<sup>858</sup>.

## 6. Epilog: Über die Freiheit des Willens

### 6.1 Synopse: Der Charakterbegriff in der Philosophie Arthur Schopenhauers

Mit dem Ende der Untersuchung über den Charakterbegriff als Schlüsselkonzept der Philosophie Schopenhauers hält man verschiedene Definitionen dieses Begriffs in der Hand, je koordiniert den Regionalmetaphysiken. Zusätzlich dazu konnte der performative Erweis erbracht werden, dass der Charakter zentral für diese Philosophie ist, indem im Rahmen seiner Untersuchung unvermeidbar war, dass man von ihm ausgehend sowohl Grundpfeiler wie auch zentrale Topoi der Metaphysik mitaufbaute: am Charakter entstanden so sichtbar die Hauptpunkte der Metaphysiken Schopenhauers. – Etwaige Unvollständigkeiten liegen in der Natur der Sache und betreffen – mit Schopenhauer selbst gesprochen – das „Unwesentliche“: Der Einwurf, wie viel mehr man zum

857 „Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht [...]“ W I, 476

858 W I, 47



Beispiel noch hätte schreiben können über die Mischung der Grundtriebfedern Egoismus, Mitleid und Grausamkeit (wovon das einzig moralische schon in rein *numerischer* Unterlegenheit sein Dasein fristet), wie viel mehr noch über die Unbewusstheit des Charakters, ist insofern zweifach unberechtigt, indem erstens das Charakterkonzept bis zu seiner Definitionsmöglichkeit rekonstruiert wurde – an welchem Punkt traditionell eine Sache „klar&deutlich“ vor Augen liegt –, indem zweitens eine Rekonstruktionsaufgabe, die auf das Wesentliche eines Konzeptes abzielt, nicht eine Nacherzählung der gesamten Philosophie Schopenhauers aus der Sicht des Charakters werden darf. Als das Wesentliche am Charakterkonzept dürfen daher die folgenden Definitionen gelten:

Das erste Definitonsbündel betrifft sein Auftreten in der *Metaphysik der Natur*: Als ein doppelt dichotomisches Konzept erscheint er zunächst im Begriffspaar „Gattungs- und Individualcharakter“, dann in der Paarung von „intelligiblem“ und „empirischem“ Charakter. „Gattungscharakter“ und „Individualcharakter“ rekurren in ihrer Definition auf die *scala naturae*, indem es allein dem Menschen vorbehalten bleibt, einen Individualcharakter zu besitzen: Im Tier-, Pflanzen- und Reich der unbelebten Natur herrscht ausschließlich der Gattungscharakter vor, *welcher das Urbild der variationslos multiplizierten Einzeltiere, Einzelpflanzen und die unbelebte Natur beherrschenden Kräfte ist*. Der Individualcharakter als Spezifikum des Menschen stellt sich dar als *ein ins Individuelle modifizierter Gattungscharakter mit stetigen, als das „Gemeine“ vorhandenen Dauerakzentuierungen nebst immer latent in ihm vorhandenem Gesamtgattungscharakter*. Der „intelligible Charakter“ bildet mit seinem Gegenpart, dem „empirischen Charakter“, ein Übersetzungsverhältnis: Jenseits von Raum, Zeit und Kausalität thronet der intelligible Charakter als „inneres Wesen“ und „Idee“ des Dinges; er ist in seiner Nähe zum Willen *die Summe der fixierten Willensbestrebungen*. Der empirische Charakter wird entsprechend als seine *unwandelbare Ausfaltung in Raum, Zeit und Kausalität* konzipiert, den intelligiblen Charakter abbildend im Raum als Körper sowie parallel in der Zeit als Tätigkeit.

Die *Metaphysik des Schönen* schafft im nächsten Abschnitt folgende Definitionen des Charakters: Verstärkt wird zunächst die Identifikation des intelligiblen Charakters mit der „Idee“ eines Gegenstandes; denn es sind natürlich Ideen, an denen die Kunst interessiert ist – und alles „Empirische“ ist jederzeit nur die ungenügende Darstellung dieses Idealen. Jedoch sind es im Fortgang nicht die Ideen von Individuen, sondern die der Gattung, welche im Mittelpunkt des Interesses stehen: Der intelligible Gattungscharakter kann aus dem Blickwinkel dieser Metaphysik schlüssig definiert werden als *das Interesse der Kunst*. Der Individualcharakter ist dagegen objektiv eine *darstellerische Notwendigkeit, um den Gattungscharakter zu beleuchten*, subjektiv ein *Störfaktor*, auf dessen Aufhebung die Genielehre Schopenhauers so sehr Wert legt: Das geniale „reine Subjekt des Erkennens“ ist dadurch bestimmt, dass es ohne den durch Bedürfnisse

einfärbenden Individualcharakter schaut<sup>859</sup>. – Der zentrale Schönheitsbegriff der Metaphysik des Schönen bezieht sich in einer seiner Facetten ebenfalls direkt auf den Charakterbegriff: „Schönheit“ ist die Deutlichkeit der Wiedergabe der Idee einer Gattung; der klar abgebildete intelligible Gattungscharakter bestimmt partiell den *Schönheitsbegriff*.

*Metaphysik der Sitten* lässt den Interpreten nicht allein *den* Charakter betrachten, sondern auch *sich als* Charakter betrachten. Die Ausführungen zum menschlichen Charakter als äußerem Objekt betreffen vor allem die Folgen seiner Unwandelbarkeit für Gesellschaft und Erziehung: Für die Politik ist der menschliche Charakter etwas so weit zu Unterdrückendes, bis Kultur möglich wird; für die Erziehung dasjenige, dessen rohe Bedürfnisse via Sublimationsanweisungen in sozialverträgliche Bahnen gelenkt werden müssen. Beide Bereiche sehen den Charakter des Menschen demnach *als etwas zu Bändigendes an*, das seine antisozialen Grundtendenzen – wahrhaft unverbesserlich – über einen Vererbungsvorgang weitergibt. Dem objektiven Betrachtungswinkel gehört ebenfalls das Schopenhauer'sche Ausspracheethos an: „[D]ie Zwecke der Natur [sind, Th.L.] auf alle Weise zu befördern [...]“<sup>860</sup>, beschreibt in komprimiertester Form die Ausrichtung des unablässig tätigen Charakters auf das Heil. Der Charakter ist etwas, *das der Optimierung und der Ungehindertheit seiner Aussprache bedarf, damit das handelnde Subjekt zur heilenden Selbsterkenntnis kommen kann*. Dieser Anspruch zeitigt wiederum das Konzept des „erworbenen Charakters“, dessen Hauptaufgabe darin besteht, *vor Fehlaussprachen des Charakters zu schützen* und eine möglichst adäquate Abbildung der eigenen Willenstextur in der Welt zu ermöglichen, damit man diese klar erkenne. Mit der darin implizierten Wendung auf die Selbstwahrnehmung des Subjekts wird der Charakter als *monströser, nur teilbewusster Selbstläufer* definiert, welche Figuration eine Ich-Spaltung im Gefolge hat, die bei Schopenhauer mit der Trennung vom „Subjekt des Wollens“ und „Subjekt des Erkennens“ ihren Ausdruck gefunden hat<sup>861</sup>. Das „Subjekt des Wollens“ (ein weiterer Name also nur für den „Charakter“<sup>862</sup>) aber führt nicht nur sein festes Verhaltensrepertoire unaufhaltsam vor, sondern transportiert in jeder Handlung die Botschaft, dass seine Ausfaltung auf Freiheit beruhe und man für dieselbe verantwortlich sei: Der Charakter ist folglich für ein Subjekt die *bewusste und unbewusste, aber in jeder Tat sich als völlig frei vermittelnde Willensartung*. Die Willensverneinungslehre des Philosophen recurriert

---

859 Kein Widerspruch ist es, dass dem Genie ein die Erkenntnis formatierender *intellektueller* Charakter innewohnt! Denn die „Reinheit“ des Subjekts des Erkennens bezieht sich auf die ausgeschaltete Willensbasis, die unter normalen Umständen das Erkennen *nach Bedürfnissen* strukturiert.

860 WI, 473

861 Vgl. SvG, 143

862 „Wir müssen daher den Entschluß [des Willens, Th.L.] entweder als etwas ganz Unbedingtes, keiner Regel Unterworfenen ansehen, oder einen *Zustand* [Kursivierung, Th.L.] des Subjekts des Wollens [dies ist der Charakter!, Th.L.] als nothwendige Bedingung zum Entschluß voraussetzen, den wir doch nie wahrnehmen können, da das Subjekt des Wollens eben nur als wollend (d. h. in den einzelnen Willensakten) erkannt wird, nicht aber in irgend einem diesem vorhergehenden Zustand.“ SvG, erste Auflage, 75

abschließend auf genau dieses Freiheitsgefühl, das bei jeder Tat aktiviert wird: Es ist der Ausdruck der gänzlichen Freiheit des intelligiblen Charakters, die sich in der empirischen Ausfaltung abbildet. Der Charakter ist schlussendlich das *frei Aufhebbare*, und die Verneinung des Willens greift direkt am Charakter<sup>863</sup>.

## 6.2 Selbststempelung

„Zuvörderst also sagen wir: die Welt ist nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen.“<sup>864</sup> – Dieser Satz führt zuletzt noch einmal ganz an den Anfang: In den gerade angeführten, doch nur wenigen Worten, findet sich eine Grundanschauung Schopenhauers ausgesprochen, die für sein Verständnis der gesamten äußeren Welt und der in ihr vorfindbaren Gegenstände geradezu konstitutiv ist. Der Satz selbst entstammt ursprünglich einer wie für Schopenhauer üblich gründlichen und gleichzeitig in Bezug auf ihre Wortwahl recht farbenfrohen Widerlegung einer Sicht auf die Natur, die, der Schopenhauerischen diametral entgegengesetzt, die Zweckmäßigkeit im Naturgeschehen aus einer ihm vorhergehenden Planung durch einen vernünftigen Intellekt erklären möchte<sup>865</sup>. In dieser intellektfixierten Sicht auf die Dinge

---

863 Durch die Herausstellung der Bedeutung, die der Charakter je in einer Partialmetaphysik annimmt, erfährt man weiterhin, was deren perspektivischer Fokus eigentlich ist: Wenn die Metaphysik der Natur doch die einzige Metaphysik war, die gleichermaßen interessiert war am Gattungscharakter wie am Individualcharakter; wenn die Kunst auf den intelligiblen Gattungscharakter abhebt und den individuellen als Trittstufe schnell hinter sich lassen will, indem er – erkenntnisfärbend – jede objektive Anschauung stört; wenn die Ethik sich den Individualcharakter insgesamt nahezu ausschließlich zu ihrem Fall macht, weil für sie „das Wollen selbst [...] stets nur im Individuo vor[geht]“ (W II, 678); dann sieht man jeden Bereich eine bestimmte Blickrichtung auf den einen Willen und dessen Ersttransformation in den Charakter einnehmen. Die Perspektiven der Schopenhauer'schen Metaphysiken, jene der Natur, des Schönen, der Sitten, lassen sich dahingehend beschreiben, dass eine Bewegung stattfindet von einem gleichmäßigen Interesse am Individuum und der Gattung über ein einseitiges Interesse an der Gattung hin zum einseitigen Interesse am Individuum. – Der die Textdynamik generierende „Standpunktwechsel“ (vgl. Koßler (2009)) auf der Mikrostrukturebene des Werkes mit den Merkwürdigkeiten des Kapitels zur Erblichkeit der Eigenschaften und den Ambivalenzen am freien und doch unerbittlichen Charakter bleibt bis in die Makrostruktur hinein formales Kompositionsprinzip des Philosophen.

864 N, 39

865 Eine systematische Darstellung der verschiedenen Argumente, mit denen Schopenhauer die Physikotheologie bekämpft, bietet Salaquarda (1987). Die obige Aussage, dass die Natur von innen gemacht sei, also *erkenntnislose* Objektivation des zugrunde liegenden Willens ist, bildet dort das an der Spitze stehende Totschlagargument gegen den physikotheologischen Gedanken: Mit seiner Hilfe nämlich entschwindet dessen notwendige strukturelle Grundlage eines von außen Formenden und innen geformt-Werdenden: „Wenn dagegen die Welt, so wie sie uns gegeben ist, die gesamte Realität ist, der nicht noch eine andere gegenübersteht, dann verweisen die Strukturen in der Welt nur auf sie selbst und auf nichts sonst.“ Salaquarda (1987), 93  
Der Pantheist wiederum, der in seinem besonderen Falle das Vernünftig-Göttliche auch unmittelbar an der Gott-Welt abzulesen vorgeben könnte, wird in Schopenhauers – nach den Worten seiner Mutter – „Klagen über unvermeidliche Dinge“ (Gwinner (1910), 52) schon früh, wie auch im Werke dann später systematisch (vgl. P II, 105ff.) widerlegt, indem sein Gott doch merkwürdig ungöttliche Eigenschaften aufwies – wie er zum Beispiel in Toulon als Galeerensklaven sich selbst versklavte –, die eine vernünftige, durchdachte Planung eher zweifelhaft erscheinen lassen.

wittert Schopenhauer den eigentlichen Nerv des physikotheologischen Gottesbeweises, der den mit der angenommenen gründlichen Planung der Welt sich befassenden Intellekt als „*maker*“<sup>866</sup> außerhalb ihrer ansiedelt. Und so nimmt sich Schopenhauer das Recht, die Dichotomie zweier Denkmöglichkeiten zu eröffnen, dass eben, wenn die Welt mit Vernunft gemacht wäre, sie von außen geschaffen, wenn ohne, dann von innen entstanden sein müsse. Indessen, wie bereits aus obiger Entgegensetzung ersichtlich: Die eine Seite der Dichotomie ist eo ipso für Schopenhauer schon disqualifiziert, da für ihn der Intellekt erst als ein Produkt der Welt, als ein durchaus Sekundäres in sie hinein fand<sup>867</sup> und so ein Schöpfergott natürlich sowieso ein komplett absurder Einfall ist.

Doch sollte man einen Augenblick bei der von Schopenhauer aufgestellten Dichotomie stehen bleiben und mit ihren beiden Seiten im Gedächtnis eine Überlegung dahingehend anstellen, in welchem Licht jeweils der „Charakter“ erscheinen würde, wenn man diesem Begriff wieder eine ganz allgemein gehaltene, nicht aus der bisherigen Untersuchung stammende Füllung geben:

Einig waren sich ja die Lexika darin, dass „Charakter“ gemäß seinem Ursprung im griechischen Worte „*χαρακτήρ*“ zunächst das „Gepräge“, „Geprägte“, „Eingekerbte“ meint. Von dieser konsensfähigen Grundbedeutung ausgehend bezeichnete das Wort in einer ersten Übertragung sodann ein Kennzeichen, ein Merkmal, „*die einer Person oder Sache gleichsam aufgeprägte Eigentümlichkeit, woran man sie erkennt*“<sup>868</sup>; eine Prägung – verliehen von wem auch immer freilich – im Sinne eines Individuierungszeichens<sup>869</sup>.

Im ersten Falle der Dichotomie – der von Schopenhauer verworfenen Sicht auf die Welt, die dieselbe als von außen mit Vernunft geschaffen ansieht – wird folglich wohl die als

866 Vgl. P II, 164

867 Vgl. z. B. W II, 224: „Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Accidens unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, in sofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt.“

Simmel sieht gerade diese Anordnung von Wille und Erkenntnis, von Vernunft und Unvernunft – und damit die neue Ausrichtung des Menschen als eines ruhelos, rastlos, haltlos Strebenden – als *das* Spezifikum wie auch spezifische Verdienst der Philosophie Schopenhauers an, die sich insofern am Puls der Zeit und jenseits des altbekannten philosophischen Skandalons wähen könne: „Die Philosophie Schopenhauers ist der absolute, philosophische Ausdruck für diesen [haltlosen, Th.L.] inneren Zustand des modernen Menschen. Es ist das Zentrum seiner Lehre, daß das eigentliche, metaphysische Wesen der Welt und unserer selbst seinen ganz umfassenden und allein entscheidenden Ausdruck in unserm Willen besitzt. Der Wille ist die Substanz unseres subjektiven Lebens, wie und weil das Absolute des Seins überhaupt ein rastloses Drängen, ein stetes Übersichhinausgehen ist [...] Aber andererseits enthält diese Willensmetaphysik eine Bedeutung, die [...] noch immer zu den wenigen ganz großen *Fortschritten* [Kursivierung, Th.L.] gehört, die dem Problem des Menschenlebens überhaupt innerhalb der Philosophie beschieden sind.“ Simmel (1907), 178; 208

Zur Frage des Neuen oder auch weniger Neuen, das mit der Philosophie Schopenhauers in die Welt gefunden hat, vgl. auch Spierling (1972), 23ff., der unter anderem auf Verbindungen Schopenhauerischer Thesen zu voluntaristischen Positionen des frühen und späten Mittelalters hinweist.

868 Pape (1849), 1312

869 Vgl. Kap. 1.1

Individuierungszeichen verstandene Prägung eine verliehene sein: So wie die Welt von außen ist, so ist auch die Prägung von außen<sup>870</sup>. Im zweiten Falle jedoch muss wie die Welt von innen so auch die Prägung als von innen heraus verstanden werden, muss *Selbstprägung* sein. Belässt man die semantische Füllung des Charakterbegriffs bei dem eben Herausgestellten, so wird dann alles Merkmal, jedes Eigentümliche in aller Erscheinung selbstverliehen sein. Das Individuierungszeichen würde so zum Zeichen einer Selbst-Individuation dessen, was die Welt im Kern ausmacht und in der Philosophie Schopenhauers unter anderem als äußere, gegenständliche Natur erscheint. – Was immer konkret existierend als Baum, als Faultier, als Gutes und Schlechtes tuender Mensch dasteht, steht dort, weil es selbst dorthin wollte; was in der Natur einen Stempel trägt und präsentiert, hat ihn sich selber gegeben.

Abschließend soll nun ausgehend von diesen Betrachtungen eine weitergehende Lesart der gesamten Charakterlehre angeregt werden, die zum Gegenstand das Verhältnis des Charakters zum einen Willen hat.

### 6.3 Der Mythos der Sehnsucht

Schopenhauer ist ein Freund des platonischen Mythos von der Wahl der Lebenslose, den er für die mythische Einkleidung der – durch die Auffassungsgabe der Masse bedingt<sup>871</sup> – esoterischen Unterscheidung zwischen menschlich-intelligiblem und menschlich-empirischem Charakter erklärt: *„Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdamniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, – wie Platon spricht, – sein intelligibler Charakter, – wie Kant sich ausdrückt.“*<sup>872</sup> Der „Dämon“, der die Reihenbildung von Identifikationen des *„intelligiblen Charakters“* mit einem neuen Begriff fortsetzt<sup>873</sup>, nach

870 Diese Denkmöglichkeit birgt in Schopenhauers Augen ein Skandalon: „Wie der Mensch ist, so muß er handeln: also nicht seinen einzelnen Thaten, sondern seinem Wesen und Seyn klebt Schuld und Verdienst an. Daher sind Theismus und moralische Verantwortlichkeit des Menschen unvereinbar; weil eben die Verantwortlichkeit immer auf den Urheber des Wesens zurückfällt, als woselbst sie ihren Schwerpunkt hat.“ P II, 252

871 „Wirklich hingegen ist Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion: aber unter dieser, wegen der geistigen Beschränktheit des großen Haufens, unumgänglichen Bedingung, leistet sie dem so unvertilgbaren, metaphysischen Bedürfniß des Menschen sehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der, unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden, reinen philosophischen Wahrheit.“ P II, 355

872 WI, 319f.

873 Die Identifikation von „Charakter“ und „Dämon“ geht auf Heraklit, der hier anklingt, zurück: „Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.“ DK (1934), 22 [B 119 D-K]. Vgl. auch Alt (2000), 221: „Auch ein uns geläufiges Heraklit-Zitat (es ist allein bei Stobaios überliefert) bezieht sich auf den Daimon als ein Schickal [...]: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων [...] besagt, dass das Schicksal nicht von außen auf den Menschen einwirkt, sondern in seinem Wesen, dem Charakter begründet liegt.“ – Schopenhauer könnte dieser Interpretation nur beipflichten.

„Idee“, nach „innerem Wesen“ (das auch hier im Zitat nochmals auftritt), nach dem „unteilbaren Willensakt“, ist zunächst ein Spezifikum der Metaphysik des menschlichen Willens. Er ist ein Begriff, dessen Extension so weit reicht, wie „Verantwortlichkeit“ ein Thema ist; den selbstgewählten Dämon hat hier ganz streng genommen nur der Mensch. – Schopenhauer spricht derweil nicht viele Mythen ernst gemeint an: von Platon außerdem noch das Höhlengleichnis als klassisches Bildungsgut, das ihm allerdings nur dazu taugt, den sprichwörtlichen Wahnsinn des Genies als Blendung durch das Sonnenlicht darzustellen, gleichsam die Schattenseite der Aufklärung zu geben<sup>874</sup>; aus den Veden hauptsächlich die Metempsychose<sup>875</sup>; aus der Bibel den Sündenfall<sup>876</sup>; und dann aus verschiedenen antiken Quellen Göttergenealogien, die daraufhin eine etwas gezwungen wirkende Deutung auf der Grundlage seines Systems erfahren<sup>877</sup>. Warum es unter diesen Bedingungen zusätzlich der Mythos von der Wahl der Lebenslose aus dem 10. Buch der *Politeia* ist, der dem Autor offensichtlich am Herzen liegt, wird etwas klarer, wenn man als ersten Schritt die Form bestimmt, in der Schopenhauer den Mythos darreicht:

Er zitiert nämlich Porphyrius nach Stobäus, der dem Mythos allein durch dessen Paraphrase – und durch ein verräterisches „*was Platon sagen will*“ – natürlich ein anderes Kolorit, und zwar ein Schopenhauer aktuell gut in die Sache passendes Kolorit gegeben hat: „*Denn alles, was Platon sagen will, scheint folgendes zu sein: Die Seelen haben die Willensfreiheit, ehe sie in die Leiber und verschiedenen Lebensformen eingehen, die eine Lebensform oder die andere zu wählen, welche sie sodann durch das entsprechende Leben und den der Seele angemessenen Leib zur Ausführung bringen [...]. Jene Willensfreiheit aber ist, sobald die Seele in irgendeine derartige Lebensform verfallen ist, aufgehoben. Denn nachdem die Seelen in die Körper gelangt und aus freien Seelen zu Lebewesen geworden sind, haben sie nur diejenige Freiheit, welche der Beschaffenheit des betreffenden Lebenwesens eigen ist [...]. Die Art Freiheit aber hängt von der jedesmaligen Beschaffenheit ab, indem sie zwar aus sich selbst heraus sich betätigt, aber gleitet wird gemäß der aus der jedesmaligen Beschaffenheit entspringenden Gesinnung.*“<sup>878</sup> Das klingt tatsächlich alles verdächtig nach der Monstrosität des Charakters als unerbittlichen Selbstläufers, der allezeit seine Genese aus Freiheit in Form des Verantwortungsgefühls in jede Tat einbrennt. Schopenhauer sieht sich also geschmeichelt in Porphyrios' Platonverständnis präfiguriert. – „Nichts ist älter als die Wahrheit“<sup>879</sup>, heißt diese Rechtfertigungsfigur der Philosophie des zu seiner Zeit so gründlich von der Fachwelt missachteten Schopenhauer.

---

874 W I, 224

875 W I, 419ff.

876 W I, 482

877 P II, 434ff.

878 E, 179 [Übersetzung Hübscher]

879 Vgl. Descartes (1904), 3: „[...] [N]ihil est veritate antiquius, [...]“

Aber was Platon *sagt* ist doch noch leicht verschieden von dem, was er nach Porphyrios „*sagen will*“ – und Schopenhauer zitiert zwar Porphyrios, weist aber auf den Passus in der *Politeia* expressis verbis ebenfalls hin<sup>880</sup>. Der Fokus des Mythos in der *Politeia* liegt auf dem Vorgang der Wahl des Lebensloses<sup>881</sup>; wovon Platon im Mythos berichtet, ist auf der Folie Schopenhauers der Augenblick der Schaffung des intelligiblen Charakters: „οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. Πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης.“<sup>882</sup> „Ἐπειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δ' ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.“<sup>883</sup> Dieser Dämon zieht den Menschen durchs Leben; der Mensch wollte ihn, er bekam ihn. Er ist die unerbittliche Erfüllung eines Wunsches, der wohl oftmals mehr Zeit zur Reifung gebraucht hätte. Er zieht auch noch bei Schopenhauer: „[V]on seinem Dämon gezogen“<sup>884</sup> wird der Mensch durchs Leben geführt, am wohlbekannten ambivalenten Gängelband<sup>885</sup>, das durch die ursprünglich freie Wahl des Dämons die Problematik des „forcierten Gehaltenwerdens“ dahingehend auflöst, dass man nunmehr nur die Folgen einer *Freiwilligkeit* ausbaden muss.

Man darf einen Zug am Autor Schopenhauer nicht übersehen: Er heißt zwar den Mythos ein „*Vehikel der Wahrheit*“<sup>886</sup>, mit dem Nachsatz, dass es die Beschränktheit der Masse notwendig mache, solches zu nutzen – „[...] ungefähr so, wie ein hölzernes Bein die Stelle eines natürlichen vertritt [...]“<sup>887</sup>; er argumentiert zwar am Ende seines Hauptwerkes aus einer Epoché-Haltung des Gewissenhaften heraus für die ehrliche Betrachtung des furchtbaren nihil – „[...] statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorbition in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaisten.“<sup>888</sup> Der Mythos gibt ihm anders als Platon hier nicht das Bild zum Logos<sup>889</sup>, sondern das Bild *anstelle* des Logos – das als Darreichungsform zweiter Wahl dient für

880 Vgl. E, 178

881 Vgl. Cürsgen (2002), 114: „Die Wahl gilt als Kern des Mythos [...]“; vgl. ebenfalls insgesamt Alt (2000), die die Geschichte des Daimonbegriffs in der Antike abgeht. Sie stellt heraus, dass Platon offenbar drei Daimon-Konzepte besaß, von denen nur eines – nämlich das des Er-Mythos – ein selbstgewähltes Schicksal bezeichnet.

882 Platon, IV, *Politeia* 617 e. „Euer Los wird nicht durch den Dämon bestimmt, sondern ihr seid es, die sich den Dämon erwählt. Wer als erster gelost hat, der wählt zuerst die Lebensbahn, bei der er unwiderruflich beharren wird.“ [Übersetzung Platon (1998a), 423]

883 Platon, IV, *Politeia* 620 d-e. „Nachdem nun sämtliche Seelen ihre Lebensläufe gewählt, seien sie in der durch die erste Losung bestimmten Ordnung an die Lachesis herangetreten; diese aber habe einem jeden den Dämon, den er sich erwählt, als Hüter seines Lebens und als Vollstrecker dessen, was sie sich erwählt, zugestellt.“ [Übersetzung Platon (1998a), 427]

884 W I, 358

885 Vgl. Kap. 5.1

886 P II, 386

887 P II, 355

888 W I, 487

889 Vgl. Kobusch (1990), 13, zur Frage nach dem Status des Mythos bei Platon: „Damit ist klar ausgesprochen, daß der [...] Mythos keine Wahrheit neben der Wahrheit des Logos verkündet, sondern diese nur in Bildern erzählt.“ Die Kritik, die Cürsgen (2002) ebenfalls mit dieser Grundthese gegen eine Interpretation des Er-Mythos von 1928 übt, in der ebenfalls „empirischer Charakter“ und „intelligible Freiheit“ bei Platon ausgemacht werden, darf auch für Schopenhauer Geltung beanspruchen: „[Die Interpretation, Th.L.] isoliert [...] den Mythos zugleich vom

die Massen der Nichtphilosophen. Das animal metaphysicum hat nun einmal wesentlich das Bedürfnis nach Auskunft über die ersten und letzten Dinge, „*welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt*“<sup>890</sup> – und der Mythos „*vertritt die Stelle der, unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden, reinen philosophischen Wahrheit.*“<sup>891</sup>

Doch Schopenhauers Einstellung zum Mythos als Krücke ändert sich um 180 Grad, wenn die erstrebte reine philosophische Wahrheit nicht nur unendlich schwer, sondern *nie* zu erreichen scheint. Paradigmatisch vorgeführt wird diese neue Methode, dass der Mythos einzuspringen hat, wenn die bessere philosophische Erkenntnis jenseits des Horizonts liegt, im Rahmen der „*Erblichkeit der Eigenschaften*“: Denn da, in Angesicht der reellen Verschiedenheit der Charaktere, die ja unmöglich auf stetiger Vererbung eines „Urmodells“ beruhen kann, „*da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: »es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes«.* Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden.“<sup>892</sup> – Und Schopenhauer bleibt nicht dabei stehen, an den wahren Tiefen der Betrachtung einen altehrwürdigen Mythos zu geben, der nun weniger zum Vehikel der reinen Wahrheit als zu ihrem Vorreiter wird, sondern gibt an den wahren Untiefen seinen eigenen kleinen Mythos hinzu, den von der allerersten „*Sehnsucht des Willens*“.

Es handelt sich um ein Meisterwerk von opaker Anthropomorphisierung, ein Bild, das den Kern errahnen lässt, ohne ihn deutlich sichtbar zu machen – ein Bild, das einerseits die Vorstellung des Liebenden dort evoziert, wo sie gleich wieder gebrochen wird: Sehnt sich der Wille nach sich selbst oder – dem Willen? Andererseits muss man den Begriff „Sehn-Sucht“ im Horizonte Schopenhauers besehen: Eine grenzenlose „Sucht“ ist brodelnde Energetik im Determinatum, das schon die tiefste Regung der ungründigen Natur Boehmes war, ein „Sehnen“ verzweifelter Verlangen im Determinans, das dem Leser doch bekannt vorkommt vom „leeren Sehnen“<sup>893</sup> der Langeweile, wenn der Wille nach Objekten schreit<sup>894</sup>. Das Kompositum „Sehnsucht“ wird als Pleonasmus ultimativer Ausdruck des unbändigsten Wollens. – Seine rationelle Erklärungskraft in Bezug auf einen allgewaltigen Willen ist zwar wohl eher beschränkt (denn der befindet sich mit einer heftigen Volition doch allenfalls in seinem adäquaten Modus und man könnte das Ganze gleichgültig

---

Logos [...]“ Cürsgen (2002), 115 Anm.

890 W II, 177

891 P II, 355

892 W II, 606f.; vgl. Kap. 5.2.1

893 W I, 377

894 Vgl. Kap. 2.2



übergehen), das paradoxe Bild des Liebenden und der rhetorische Fettdruck im Pleonasmus geben aber im Bild das, was der Logos nicht mehr geben kann: die Synopse des Daseins in a nutshell. – Schopenhauer ist an dem Punkt angelangt, den er als „epiphilosophisch“ bezeichnet, den Punkt der unphilosophischen Anmaßung, „das Daseyn der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären“.<sup>895</sup> Und eine der Fragen mit Anmaßungscharakter lautet eben: „Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniß, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen?“<sup>896</sup> Dies ist auch der wahre Ursprungsort der Begeisterung für den platonischen Mythos, dass er gibt in Form des vermeintlichen „Vehikels“, was der Philosoph in kristallklarer Wahrheit nicht mehr geben kann; der Philosoph, der sich trotzdem nicht enthalten kann, zur Zugabe zum Geliehenen seinen eigenen kurzen Mythos der Sehnsucht und Erfüllung am Rande zu entwickeln. Der intelligible Charakter für Schopenhauer ist – wie er für Platon nach Schopenhauer Wahl des Lebensloses sei – „fixierte Sehnsucht“<sup>897</sup> des Willens zum Leben, „dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar, in der Gestalt (Platonischen Idee) [...]“.<sup>898</sup> Rational unerklärliche Genese der Selbstwerdung ist absolutes Gewolltwerden, ist Sucht und Sehnen – die einzig wirklich passende mythologische Beilage zu einer Willensmetaphysik.

Nichts sehnt sich ja so sehr wie der Wille: Die selbstschöpferische Ursehnsucht des intelligiblen Charakters als logischer Beginn des Daseins perpetuiert und spiegelt sich am zeitlichen Beginn des Daseins, in der rücksichtslosen Attraktion vor der Begattung, die Stoff gibt für die unorthodoxeste Metaphysik aller Zeiten. Die aufgemachten weitreichenden Implikationen des menschlichen Paarungsvorgangs – „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ – sind als Metaphysik die erste mögliche philosophische Aufarbeitung dessen, was man sonst nur noch in Sehnsuchtsmythologie ausdrücken kann: Die „Sehnsucht“ ist ja in Umkehrung auch wieder der Antrieb zweier Liebender<sup>899</sup>. Fragt die Metaphysik der Geschlechtsliebe als Metaphysik nach demjenigen, was hinter der sichtbaren Natur – hier dem „Lerm“<sup>900</sup> – liegt, so findet sich ihr μετὰ immer noch vor der philosophisch nicht einholbaren Grundbeschaffenheit des Willens, nämlich seines radikalen autopoietischen Sehnsuchtscharakters. „Was im individuellen Bewußtseyn sich kund giebt als Geschlechtstrieb

---

895 W II, 736

896 W II, 737

897 N, 36

898 N, 36

899 „Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu Einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben.“ W II, 613

900 „Wozu der Lerm?“ (W II, 611) ist die staunende Ausgangsfrage der Metaphysik der Geschlechtsliebe.

überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben.“<sup>901</sup> „Dies neue Individuum ist gewissermaßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austheilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung.“<sup>902</sup> „Gier und Heftigkeit“ nach Realisation in der Erscheinung, repräsentiert in der unbändigen Sehnsucht der Liebenden auf der Phänomenebene, und die radikale „Sehnsucht“ nach Existenz auf der Ebene des nur in Bildern Ausdrückbaren: Der Eintritt in die Zeit ist der Abglanz des Eintritts ins Sein. Von daher ist die *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, anhand derer man die psychische Konstitution Schopenhauers am ehesten meinte greifen zu können – denn „[n]icht jeder hat [...] gegenüber der Sexualität ein metaphysisches Bedürfnis; [...]“<sup>903</sup> –, primär die Spiegelung der tiefsten Erkenntnis seiner Philosophie: *der ursprünglichen, generativen Gewalt des Wollens*: „Wollen! großes Wort!“<sup>904</sup>

Der intelligible Charakter aber, dessen Entstehung nur als „Sehnsucht“ bebildert oder als platonischer Lebenswahlmythos per literarischer Leihgabe umschreibbar ist, trägt durch die Identifizierung mit dem platonischen „Dämon“ mehr denn je seinen Freiheitsstempel offen zur Schau: Der unerbittliche Dämon ist selbstgewählt; dies ist die Betonkonnotation, die der Charakter mit vorliegender Gleichsetzung eingegangen ist. Das große, fatalistische, vielleicht unverständlich ungerechte „Muss“ – das Muss des Monsters –, das verhängt wird über jede Erscheinung, enttarnt sich in der Philosophie Schopenhauers als ein ursprüngliches, freies, sehnsüchtiges Wollen; ein freies Wollen in einer Natur, die von innen heraus wird und in der man sein Los eigenhändig wählt. Diese ist die größte Entlarvungsleistung des Philosophen: Man steht nicht – und nichts und niemand steht – in der Welt, weil man „hineingeworfen“ worden wäre, sondern weil man selbst so sehr gern

901 W II, 612 – Die Metaphysik der Geschlechtsliebe setzt beim Phänomen der geschlechtlichen Anziehung an. Sie gelangt von dieser Beobachtung zu der Erkenntnis, dass es der Wille zum Leben ist, der hinter diesen Erscheinungen steht, und dass es immer ein bestimmter Wille zum Leben ist, der als intelligibler Charakter in die weltliche Ausfaltung strebt. Sie macht aber freilich Halt vor der Frage, woher dieser daseinsgierige intellektuelle Charakter selbst stamme: denn der ist eben aus der radikalen „Sehnsucht“ des Willens entsprungen. – Den letzteren Haltepunkt kann man ebenfalls sehr gut im folgenden Zitat des Haupttextes sehen: „Dies neue Individuum ist gleichsam eine neue (Platonische) Idee: [...]“, sagt Schopenhauer und könnte unbestimmter kaum sprechen: Das „neue“ Individuum soll eine „neue“ platonische Idee sein. Wie aber? Ist die neue platonische Idee mit der Vereinigung der Eltern entstanden? Ist es eine „neue“ Idee in dem Sinne, dass es nun erstmals in die Welt gelangt? Schopenhauer versucht klar, dieser Frage auszuweichen, weil sie einen Bereich tangiert, der jenseits der Metaphysik der Geschlechtsliebe liegt.

902 W II, 614

903 Hitschmann (1913), 171

904 HN I, 55; vgl. auch HN I, 146: „[U]nd der Wille ist auch der *Ursprung der Welt*.“

hinein wollte. Man betrachte doch einmal, wie das Lebewesen – und nicht nur der Mensch, der schon immer sein „*eigenes Werk*“<sup>905</sup> heißt – bei Schopenhauer in die Welt kommt: „*Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben [...]*“<sup>906</sup> – als Gestalt gewordene Sehnsucht des Willens zum Leben gelangt das Lebewesen also in die Welt. Die Sehnsüchte des Willens zeitigten durchgängig eine Idee, einen intelligiblen Charakter – gleichgültig nun, ob Individual- oder Gattungscharakter –, der sodann bei „Gelegenheit“ sich in die Ausfaltung als Inhalt der sichtbaren Welt stürzt. Ist der intelligible Charakter oder die Idee aber deskriptiv das Ergebnis der Sehnsucht des Willens, so kann man ihn als *Wunscherfüllung* bezeichnen; und zwar als *vorgeordnete Wunscherfüllung*: Sie ist deshalb vorgeordnet, weil sie zwar nicht zeitlich, aber logisch die erste Wunscherfüllung ist – qualitativ unwandelbar, sobald in innerweltlicher Ausfaltung begriffen<sup>907</sup>. „*Aber behaupten, daß er [der Wille, der sich einen Charakter erschaffen hat, Th.L.] ein Mal so, und ein ander Mal ganz anders handeln könnte, wäre wie behaupten, daß derselbe Baum, der in diesem Sommer Kirschen trug, im nächsten Sommer Birnen tragen könnte: die Kraft die in ihm ist, könnte freilich eines wie das andre: aber sie hat sich determinirt zu einem Kirschbaum, und ist nun nicht mehr das Ursprüngliche, folglich nicht frei: [...]*“<sup>908</sup>

So weit kann man dies alles zu den bekannten Topoi zählen, die teils das Ergebnis der Rekonstruktion des Charakter- und Naturbegriffs waren, teils beinhaltet sind im Mythos der Sehnsucht beziehungsweise in der allegorischen Leihgabe aus dem platonischen Œuvre. Weiterhin gilt aber: „*[...] [D]as menschliche Daseyn, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Daseyn gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod.*“<sup>909</sup> Die feierliche Präsentation des sehnsüchtig gewollten Charakters stellt sich dar als Schuld, die sichtbar abgebußt werden muss; und zwar muss in Wahrheit abgebußt werden die Schuld der wunscherfüllenden Ersttransformation des Willens in den intelligiblen Charakter, dessen Folge die starre Präsentation

905 Vgl. z. B. W II, 676f.

906 N, 36

907 Am Beispiel des Menschen: „Denn da der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist, so kann nichts verkehrter seyn, als von der Reflexion ausgehend, etwas anderes seyn zu wollen, als man ist: denn es ist ein unmittelbarer Widerspruch des Willens mit sich selbst.“ W I, 361 – Wobei, so müsste man hinzufügen, „Widerspruch“ zu gleichberechtigt klingt; gemeint ist: In der Welt etwas qualitativ anderes sein zu wollen, als man ist, erscheint schlicht aussichtslos, weil eben die Wunscherfüllung, die in die Welt einmal geführt hat, vorgeordnet ist.

908 HN IV/I, 124

909 W II, 665f.

des Charakters in der Welt ja nur ist<sup>910</sup>. – Das heißt: Was an Erfüllung im Selbstverschaffen des heiß begehrten Charakters gewährt ist, wird als schuldabtragendes Leid und Behauptenmüssen über die Zeit beglichen, dessen letzte Rate dann die Vernichtung, mit wenigstens beim Menschen finalem „Zurechtrücken des Kopfes“ in der Todesstunde – „*νουτέθσις*“ –, endlich begleicht. Die tiefste Grundthese des Autors, an der alles drei: *Charakter, Welt und Leid* hängt, ist in Wahrheit die Johannisübersetzung, die Faust einst gab: „*Im Anfang war die Tat*“<sup>911</sup>; die wiederkehrt am Ende von Freuds *Totem und Tabu*<sup>912</sup>, und bei Freud wie bei Schopenhauer dazu genutzt wird, eine langgestreckte, unentrinnbare Bewegung über die Zeit mit Hilfe der energetischen Dimension einer „Urtat“ zu konstruieren. – Beim ersten heißt diese Bewegung „Kultur“, „Sozialität“ und „Religion“ als verschliffene zwangsneurotische Symptombildung nach der Ur(un)tat, beim letzten unentrinnbare, unerbittliche Daueraussprache des Charakters in Zeit und Raum nach der ersten den Charakter hervorbringenden Äußerung des Willens. – Es hängt der Ursprungspunkt des gesamten Daseins im System des Philosophen an einer ersten Tat<sup>913</sup>: Sie gibt den Dreh- und Angelpunkt für seine Metaphysik, eine einfache erste *Setzung*, von der aus ausgefaltet wird, und die selber – wie es sich für einen wahren Ursprungspunkt, an dem alles andere liegt, gehört – nirgendwo weiter erklärbar ist. Schopenhauer fällt letztlich ebenso schwer, die *Folgen* der Verneinung zu erklären<sup>914</sup>, es sei denn als „Nichts“, wie die *Grundlagen der Genese* dessen, was schließlich verneint wird<sup>915</sup>, es sei denn, wie oben gesehen, als unerklärliche, mythische „Sehnsucht“. Denn beides spielt sich hinter der ersten Setzung seines Systems ab, das eine als Präludium der Ausfaltung, das andere als Nachspiel ihrer Rücknahme. Ist aber der Ausgangspunkt des metaphysischen Systems die Tat, so wird das Heil als Auflösung der misslichen Umstände in Rückwärtsbewegung genauso an dieser Tat anknüpfen müssen. – Und so gibt es sich: Die Verneinung des Willens beim Menschen setzt

910 Abgebußt wird eigentlich die *Individualität*! Denn die trägt ja allein Schuld an den zu Anfang (vgl. Kap. 2.2) herausgestellten strukturellen Hässlichkeiten des Willens: Das einförmig Eine macht sich zu Vielem und zehrt in seiner Zerteilung fernerhin an sich selbst.

911 Goethe (1806), Z. 1237

912 Freud (1912-1913), 444

913 Garewicz (1972), 99, kehrt diesen Ursprungspunkt an der ersten Tat hängend ebenso hervor, wenngleich er mit ihm an dieser Stelle in eine andere Richtung, namentlich in Hinsicht auf eine Unmöglichkeit der Erlösung durch Taten selbst argumentiert: „Da die Schuld nicht durch eine bestimmte Tat entstanden ist, sondern durch die Tat an sich, so kann auch keine Tat von Schuld frei sein, somit auch keine von Schuld befreien.“ – Womit man sich völlig einverstanden erklären kann, indem, wie weiter unten gezeigt, die Erlösung auch durch keine Tat, sondern durch deren Gegenteil, ein Nicht-Tun allein erreicht wird.

914 „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“ W I, 487

915 „Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des sälligen Nichts zu verlassen?“ W II, 736f.

nirgendwo anders an als bei jener ersten Tat, sie annulliert die Wunscherfüllung, den Charakter selbst, ist recht eigentlich Anti-Tat, indem ja zu wollen aufgehört wird. „*Verneinung*“ heißt „*Resignation*“, das Zurückziehen der Feldzeichen als angedeutete Bewegung nach Rückwärts, ist – noch unmissverständlicher –: „*Zurückwendung*“<sup>916</sup>. Verneint wird der individuelle Charakter als individuelle Idee. Die erste Tat als Selbstschöpfung wird wörtlich in Gegenbewegung „aufgehoben“<sup>917</sup>, zurückgenommen durch spätes Nicht-Tun als Selbstzerstörung. Schopenhauers System durchläuft einen Zirkel von unerklärbarer erster Tat bis zur Auflösung ihrer in Form einer Anti-Tat, die die erste Setzung zurücknimmt – worauf das Hauptwerk des Philosophen in Abbildung dieses Verhältnisses mit dem Wort „*Nichts*“ endet. Die Wirkung der ersten Tat wie auch die Auflösung in der Anti-Tat treffen beide Male den Charakter. Einerseits ist er direkte Folge der ersten Tat, man müsste sogar sagen: mit der ersten Setzung „Urtat“ undifferenzierbar identisch, denn erst sein Entstehen macht ja das Tätliche an der ersten Volition des Willens aus. Andererseits ist er in der endlichen Annullierung jener ersten Tat dasjenige, was aufgelöst wird, genauso wie seine Auflösung die erste Tat annulliert. – Von daher auch oben gezeigt werden konnte, dass der Charakter selbst es sei, der bis zum Schluss bleibt<sup>918</sup>.

Er, der Charakter, ist das Ergebnis eines freien Willens, eines Willens, der in der ersten Tat frei war und prinzipiell frei nun ist, diese erste Tat zurückzunehmen und das von ihr untrennbare Ergebnis eo ipso mit zu annihilieren. Frei und grundlos ist dieser Wille, sagt Schopenhauer<sup>919</sup>. Frei und grundlos, wie sollte es anders sein, ist auch seine Ersttransformation in den Charakter. Sie aber zeigt überdeutlich das grundlegende Signum der Philosophie Schopenhauers: Sie ist Metaphysik der

916 „In ihren [der Heiligen, Th.L.] Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Widerschein, der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denselben liefert, sondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christenthums wie der Indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung, hervorgegangen ist.“ W I, 275. Zu Schopenhauers besonders in der Verwendung von Termini wie „Resignation“ und „Quietiv“ kaum übersehbarer Verbindung zur Mystik vgl. Kobusch (1989), 166f.: Die mystische Tradition sei hier zu einem Teil der „transzendentalen Bewegung“ geworden. Als nunmehr „kritische Mystik“ werde sie mit der Naturrechtstradition kunstvoll vereinigt: Die erste diene zur Grundlage der Geschehnisse in der Verneinung des Willens zum Leben, die andere als Beschreibung für den auf Täuschung beruhenden Zustand der Bejahung.

917 Briefe, 217

918 Vgl. Kap. 5.5

919 „Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst Wille sei, und zwar schlechthin freier Wille, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muß dann aber auch Aseitität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfen, in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann.“ W II, 364

„– Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos [...]“ W I, 134

Freiheit, an einen freien metaphysischen Willen geknüpft, der dieses sein Grundattribut, nachdem er es für seine Transformation in die intelligiblen Charaktere zu Anfang weidlich genutzt hat, auch bei aller weiteren, nun determinierten Ausfaltung in der Welt niemals verliert. Ihren möglichen direkten Durchbruch feiert die gegenteilig-rückwendende Freiheit des Willens allerdings allein im Menschen, der dadurch die Krone der Selbstschöpfung darstellt<sup>920</sup>. Dort ist sie prinzipiell jederzeit in der Lage durchzubrechen in den Bereich der Erscheinungen und eben jene Erscheinungen gründlich auf den Kopf zu stellen: Gänzlich pervertiert wird die Willensordnung im Nachhall des dem Hungertode zugeführten Leibes, dessen zugrundeliegender intelligibler Charakter schon längst frei aufgehoben ist, und welcher Leib nun – ephemerer Überbleibsel eines Ex-Willens – jene absolut widernatürliche Bedürfnislosigkeit zeigt, die nur durch die Freiheit denkbar ist, sich radikal gegen dasjenige zu wenden, was man ist. Für die restliche Welt verlässt sich Schopenhauer auf einen etwas kruden Domino-Effekt, indem mit dem Wegbrechen der Spitze jener Kette der Wesen auch der Rest aufgehoben sein müsse<sup>921</sup>; ein Anklang an die weite Tradition der *scala naturae*<sup>922</sup>, bei der gilt, dass wenn nur ein Glied der Kette fehle, die Schöpfung dahin sei:

*„in the full creation leave a void*

*Where, one step broken, the great scale's destroyed“<sup>923</sup>*

- 
- 920 „Die letzte Stufe nun aber ist die der Menschheit; sie muß, meines Erachtens, die letzte seyn; weil auf ihr bereits die Möglichkeit der Verneinung des Willens, also der Umkehr von dem ganzen Treiben, eingetreten ist; wodurch alsdann diese *divina commedia* ihr Ende erreicht.“ P II, 153
- 921 „Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Thierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden.“ W I, 449
- 922 Diese heißt bei Schopenhauer „Stufenfolge“: „Gehen wir nun mit unserer allgemeinen, *a priori* gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifiziert sind: nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nancierten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetsten, dem Begriffe des Thiers am vollkommensten entsprechenden: auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehen wir den Menschen, – uns selbst.“ E, 28f.
- 923 Pope, zitiert nach Lovejoy (1993), 244; für die Argumentation, dass in der Kette der Wesen ohne katastrophale Folgen kein Glied fehlen darf, vgl. insgesamt Lovejoy (1993), 79f.; 243ff.; 307f. – Woher Schopenhauer die Idee einer Stufenfolge aufgenommen hatte, ist nicht klar auszumachen. Als breiter Topos der abendländischen Geistesgeschichte hätte er sogar bereits um 1810 in Göttingen, in den Vorlesungen Blumenbachs zur Anatomie, in Schopenhauers Denkwelt gelangen können – Blumenbach war einer der „bedeutendsten Kritiker“ dieser Idee „in der zweiten Hälfte des 18 Jahrhunderts“ (Vgl. Lovejoy (1993), 303). – Allerdings besaß Schopenhauer auch die gesammelten Werke Popes (vgl. HN V, 463f.); ihm war der obig zitierte Satz von dem Schrecken der Lücke wohl bekannt.

Außerdem ergibt die vom Menschen zu brechende Kette der Wesen ein viertes Inversionsargument Schopenhauers: Nach dem Guten um des Bösen willen, nach der Uminterpretation des „*lex parsimoniae naturae*“, nach der Perversion der Privationstheorie (vgl. Kap. 2.3) ist es nun die natürliche, ehemals gottgewollte Ordnung, die der Mensch nicht ehrend anerkennen, sondern auflösen soll. Vgl. zum Kontrast Leibniz: „Or cette

– Was immer man derweil von letzterer These konkret auch halten mag: Sie zeigt nunmehr die gesamte Welt als prinzipiell durch Freiheit widerrufbar, genau wie sie durch Freiheit entstanden war.

---

fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espece de creatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce seroit apparemment un defect que quelques Philosophes d'autrefois auroient appellé Vacuum Formarum, un vuide dans l'ordre des Especies.“ GP VI, 110 („Diese Gebrechlichkeit [des Menschen, Th.L.] folgt aus der Natur der Dinge, wofern man nicht will, daß diese Art vernunftbegabter Kreaturen mit Fleisch und Bein keinen Platz in der Welt habe. Das wäre jedoch ein Mangel, den gewisse frühere Philosophie als vaccum formarum, als Lücke in der Reihenfolge der Arten, bezeichnet hätten.“ [Übersetzung Leibniz (1710), 100])

## **Teil II: Philipp Mainländer**



## 7. Einführung: Der Dämon des Philipp Mainländer

„*DAIMON, Dämon*“

*Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,  
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,  
Bist alsobald und fort und fort gediehen  
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.  
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,  
So sagten schon Sibyllen, so Propheten; [...]*“<sup>924</sup>

Goethe, Urworte. Orphisch

„*Meine innere Entwicklung vollzieht sich nach dem Gesetz der Fallgeschwindigkeit [...]*“<sup>925</sup>

Philipp Mainländer an seine Schwester Minna

### 7.1 Vom Dämonen zum Jüngling

„*Was ist der Charakter des Menschen? Der Charakter ist die Quintessenz des menschlichen Wesens, sein Urkern, sein Dämon, sein Blut.*“<sup>926</sup> – Von der literarischen Komposition dieses „*Charakters*“, dieses „*Dämons*“ des Menschen, handelt das aktuelle Kapitel (7.1): Mainländer zeichnete dem eigenen Charakter in seiner Autobiographie ein unverkennbares Gesicht, das in literarisch-philosophischer Form allgemeine Strukturen des Charakterkonzepts einführend aufleuchten lässt. Die wichtigste dieser Strukturen, die Unerbittlichkeit, verhandelt das darauf folgende Kapitel (7.2), und zwar gegen den Schein, dass Mainländer diese Unerbittlichkeit des Charakters ermäßige oder gar aufhebe. Im Gegenteil lässt Mainländers Denken über den Charakter, wie ausgehend von den Überlegungen zum autobiographischen Charakterbegriff sichtbar werden wird, gar keinen Raum für weniger Unerbittlichkeit: Denn der Autor operiert zwar strukturell mit einer Differenz von einem „direkten Weg“ und einem „Umweg“, beide Male aber geht es ans selbe Ziel; und was zugestanden werden kann, ist dann freilich in effectu keine geringere Forcierung, sondern allenfalls die Latenz zum Unvermeidlichen (7.3). „Strukturen“ bleiben auch das Leitthema der darauf folgenden synoptischen Ausführungen (7.4): Obwohl wichtige Begriffe wie „Schicksal“, „Egoismus“, „Selbstmord“ und „allgemeines Wohl“ wie auch das forcierte Lebensende des Autors berührt werden, geht es primär darum, wie Mainländers gesamte Philosophie funktioniert. Und sie funktioniert als rhetorisches Modell, indem sie ihre Inhalte aus den obersten Polen von „Direktheit

924 Goethe (1998a), 359

925 Rauschenberger (1912), 126

926 PE II, 568

und „Indirektheit“, „geradem Weg“ und „Umweg“ ausfaltet. Die Bebilderung dieser Erwägungen wird abschließend geleistet durch zwei literarisch-philosophische Werke des Autors (7.5), die in komprimierter Form nochmals Mainländers Denken aufschlüsseln. Eine Kurzzusammenfassung (7.6) bemüht sich schlussendlich um den Nachweis, in der herausgestellten Modellierung den formalen Schlüssel für die Philosophie und damit auch die Charakterlehre Philipp Mainländers gefunden zu haben: So werden die späteren großen Abschnitte über die „*zerfallende Welt*“ sowie die *Physik*, *Politik* und *Ethik* zwar inhaltlich durchaus bereichern können, strukturell aber auf dem gleichen herausgestellten Nenner zu verorten sein. – Mainländers prima vista komplexe Philosophie wird auf diesem Wege jedenfalls wesentlich einfacher fassbar.

– Drei Mal also wird Philipp Mainländer von seinem Dämonen gerufen<sup>927</sup>: Soldat werden!, das soll er. Gegen seine anderweitigen Verpflichtungen: seiner lieben Familie gegenüber<sup>928</sup>, seinem adeligen Arbeitgeber gegenüber<sup>929</sup>, seinem bisherigen Leben gegenüber<sup>930</sup>.

In den drei Anläufen, die laut Autobiographie der Dämon benötigt, sein Ziel zu erreichen, gewinnt er literarisch immer mehr an Gestalt. Sein Kompositionsprinzip ist Prosopopoiia, Formung des Ungeformten, Domestizierung des Unerklärlichen: „[O]hne Grund“, heißt es in dem autobiographischen Werk, das Mainländer mit „*Aus meinem Leben*“ überschreibt, reize der Dämon zum längstmöglichen beschwerlichen Dienst als Soldat<sup>931</sup>. Im ersten Auftritt sind noch die beiden einzigen anthropomorphen Merkmale des Dämons, der zunächst weitgehend gesichtslos als „*wilder Drang*“<sup>932</sup> bezeichnet wird, zu „*überschreien*“ und „*toll*“ zu sein „*vor Jubel*“<sup>933</sup>. Im zweiten Auftritt gewinnt er androgyne Gestalt, „*flüstert[] [...] verführerisch*“ seine Verlockungen zum Soldatendasein ins Ohr<sup>934</sup>, um dann anschließend ruhig und gelassen – in Rede und Gegenrede – für

927 Zur Figur des „Dämonen“ vgl. auch die weitgehend nur die Autobiographie zusammenfassenden Passagen bei Rademacher (2008), 134ff. Zum autobiographischen Text Mainländers *Aus meinem Leben* (AB) vgl. Horstmann (1999a), IXf.; Dammann (2001) als literarisch-ärztliche Untersuchung des Berichteten, sowie Sommerlad (1993a).

928 Mainländer resümiert später, nachdem eine einschneidende Veränderung in ihm vorgegangen ist: „Die früher so mächtigen Motive für mich, welche aus der Lage meiner Angehörigen erwachsen, waren also machtlos geworden.“ AB, 340

929 Mainländer traut sich erst, sein Arbeitsverhältnis zu kündigen, nachdem sein Arbeitgeber tot ist: „Baron Viktor von Magnus starb im Juni 1872, und vierzehn Tage später bat ich um meine Entlassung.“ AB, 327

930 „Ich stieg aus behaglichen bürgerlichen Verhältnissen in die rauen, entbehrungsvollen des Soldatenstandes hinab! Ich hatte fast ausschließlich mit der Feder und dem Kopf gearbeitet und geschwelgt mit den Genialen aller Zeiten – nun sollte ich Pferde striegeln, den Stall misten, den Pallasch schwingen und mir genügen lassen am engen Denkkreise der untersten Volksschichten. Ich liebte die Einsamkeit und schreckte wie eine Sensitive vor der leichtesten Berührung von außen in meine Individualität zurück, ich liebte leidenschaftlich die größte lautloseste Stille, und nun sollte ich drei lange Jahre in einer *Kaserne* (!) hausen.“ AB, 374

931 „Beide [Vernunft und Dämon, Th.L.] waren gegen den einjährigen Dienst, diese aus Gründen, die ich auch in meiner Antwort verwertete, jener ohne Grund aus asketischer Lust an der bevorstehenden Demütigung im *dreijährigen* Dienst.“ AB, 356

932 „Als ich nach der Tantiemenverteilung meine Verhältnisse vollständig gesichert sah, erwachte wieder mit großem Ungestüm der wilde Drang in meiner Brust: Soldat zu werden.“ AB, 327

933 Vgl. AB, 327

934 „Als ich den zweiten Entwurf [der *Philosophie der Erlösung*, Th.L.] begann, trat mein Dämon wieder vor mich. Er sah sehr schön, blühend und kräftig aus, und ich würde lügen, wenn ich sagte, er habe mir nicht

sein Ziel zu argumentieren<sup>935</sup>. Und im dritten Auftritt ist für ihn, siegesgewiss und abgeklärt, nur noch der Verweis zu geben, dass Mainländer ja insgeheim ebenso wie er wisse, wie unvermeidlich das Soldatenleben sei<sup>936</sup>. – Dieser letzten Strategie von Ostersonntag, während Mainländer auf den seit Goethes Faust als Stilisierungsmittel unvermeidlichen „Osterspaziergang“ geht<sup>937</sup>, ist dann auch Erfolg beschieden: Mainländer schreibt gleich am nächsten Tag seine Petition an den Kaiser persönlich. – „*Am zweiten Ostertage aber schrieb ich [...] an den Kaiser: [...]*“<sup>938</sup>

Jenes Kompositionsprinzip, dem Gestaltlosen ein menschliches Antlitz zu geben, ist analog dem, das im Dramenfragment *Buddha* den Anfechtungen des Protagonisten personale Gestalt gibt<sup>939</sup>; hier aber, in der Autobiographie, wird mit einem Dämonen, der so locker wie selbstverständlich in den Modus des λόγον διδόναι fällt, mehr verfolgt. Denn was ist der Dämon des Menschen, sein Charakter? „*[D]ie Quintessenz des menschlichen Wesens, sein Urkern, [...] sein Blut.*“<sup>940</sup> – Vor allem aber ist er eines: nämlich ungreifbar. Er bleibt etwas von innen, das dem Menschen unbewusst ist; ja *das Unbewusste* im Menschen ist<sup>941</sup>: Das Attribut „*dämonisch*“ bedeutet Mainländer einfach nur „*unbewusst*“<sup>942</sup>, allerdings mit dynamischer, nicht nur deskriptiver Konnotation<sup>943</sup>. Der Dämon ist eine Art „persönlicher Instinkt“, in seiner spezifischen Couleur allenfalls aus den manifesten Erscheinungen konstruierbar: „*Wie dieser [der Instinkt, Th.L.] die junge Ente zum Wasser sicher treibt, das sie noch nicht kennt, so treibt der Dämon den Menschen zu Taten, die er nicht begreift.*“<sup>944</sup>

Und er wirkt ziemlich beunruhigend auf Mainländer; er sagt, es sei der „*merkwürdige Trieb*“<sup>945</sup> in ihm, der – wie oben zitiert – „*ohne Grund*“<sup>946</sup> einfach will. Aus solchen Stimmungslagen auf seine Jugendzeit reflektierend, als dieser Trieb zum ersten Mal zu Tage trat, bemerkt er fast schon resignativ: „*Versetze ich mich in jene Zeit zurück und denke über meinen Zustand nach, so kann ich*

---

außerordentlich gefallen. Er richtete seine hübschen Augen recht eindringlich auf mich, liebte meine Wangen und war dabei so graziös, daß ich nicht anders konnte als ihm einen herzhaften Kuß zu geben. Er war bis dahin stumm gewesen. Nun aber brach er los und flüsterte mir verführerisch ins Ohr.“ AB, 329

935 Vgl. AB, 332f. – Über die Argumente des Dämons später mehr.

936 „Ich bin so ruhig geworden. Die Erfüllung meiner Sehnsucht scheint mir gesichert zu sein.“ AB, 341

937 Vgl. AB, 340

938 AB, 341

939 „*Buddha allein.* Anfechtung. Zwei Gestalten, beide schön, die eine licht, die andere düster, erscheinen über Buddha. Sie sind die Verkörperungen der beiden Stimmen in seiner Brust.“ Buddha, 457

940 PE II, 568

941 „Man sollte [...] immer für unbewußten Willen schlechthin das *Unbewußte* oder besser das *individuelle Unbewußte* setzen, das im Menschen mit Dämon, im Thiere mit *Instinkt* zu bezeichnen ist.“ PE II, 590

942 „Das Individuum, welches in der Geschlechtsliebe befangen ist, erträgt die größten Schmerzen mit Standhaftigkeit, leistet Ungewöhnliches, räumt geduldig Hindernisse aus dem Wege und scheut sogar, unter Umständen, den gewissen Tod nicht, weil es rein dämonisch (unbewußt), nur in Verbindung mit einem bestimmten anderen Willen weiterleben will.“ PE I, 62

943 Vgl. zu diesem Unterschied Kap. 5.3, der schon für das Wesen des Schopenhauer'schen „Unbewussten“ stark gemacht wurde.

944 AB, 358

945 AB, 317

946 AB, 356

nur sagen, daß ich von einem wilden Dämon getrieben wurde, der ohne Bewußtsein nach seinem Ziele eilt.“<sup>947</sup> Dann aber fährt er fort: „Merkwürdig ist nur, daß sich dieser Instinkt zum Teil enthüllte.“<sup>948</sup> – Und da hat man den Sinn des Rechenschaft ablegenden Dämons, der nicht das Blut, nicht die Quintessenz des menschlichen Wesens, sondern – *Jüngling* wird. Mainländer hat sich schon das unbarmherzige äußere Schicksal zum liebenden Gott-Vater gedichtet; ja, er nennt sogar das Tranquilizerformprinzip beim Namen: „(Ich liebe nämlich die große metaphysische Wahrheit des von hinten Gestoßenwerdens in das Bild der Leitung zu hüllen, so wie ich das Schicksal mir mit Vorliebe unter dem Bilde des weisen, liebenden Christen-Gottes, Gott-Vaters, vorstelle. Mein Geist lächelt über diesen Anthropomorphismus des leidenschaftlich wogenden Herzens [...])“<sup>949</sup>

– Und er dichtet sich dementsprechend das unbarmherzige innere Schicksal zum überredungs-freudigen Jüngling.

„[Ἡ]θος ἀνθρώπῳ δαίμων“<sup>950</sup>; jener unzugängliche und unverstehbare blinde „Charakter“ der Philosophie Schopenhauers, der das Leben in einer bestimmten Form einfach *will*; das lebenslang gültige Los des Er-Mythos: Alles dies lebt hier fort. Aber es wird wenigstens in der Autobiographie im gleichen Atemzug literarisch abgewehrt: Der in persona auftretende und disputierende Dämon ist nicht allein Personifizierung – *Gestaltgebung* –, er ist Rationalisierung – *Vernunftgebung*. Was Ernest Jones in dem grundlegenden Aufsatz „*Rationalisation in every-day life*“, gehalten auf dem ersten Psychoanalysekongress in Salzburg, zur Akzeptanz der Rationalisierungsoperation sagt: „*We see here that environmental influence may inculcate a given belief by the indirect way of raising the standard of acceptability of the arguments used in its favour; in other words, by making them appear more obviously sensible and reasonable to the individual.*“<sup>951</sup> – Dies lässt sich auch leicht für den Dämonen Philipp Mainländers feststellen: Der Dämon ist argumentativ immer up to date und disputiert mit dem philosophischen System Mainländers selbst im Hintergrund<sup>952</sup>. Oder anders ausgedrückt: Mainländer rationalisiert den zur jünglingshaften Figur personifizierten „merkwürdigen Trieb“ mit Hilfe seines Systems, das natürlich, „vollständig klar, konsequent und in sich abgerundet“<sup>953</sup>, die höchste Akzeptanz als Rationalisierungsrahmen bei ihm besitzt. „Merkwürdig ist nur, daß sich dieser Instinkt zum Teil enthüllte“<sup>954</sup>, muss dahingehend umformuliert werden, dass es nicht der Instinkt war, der sich enthüllte, sondern der Autor selbst, der

947 AB, 312

948 AB, 312

949 AB, 338

950 DK (1934), 22 B 119: „Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.“; vgl. Kap. 5.1; 6.3

951 Jones (1908), 167

952 Besonders klar sichtbar AB, 333 – der Dämon spricht zu Mainländer: „Was du aber in deiner Politik lehrst, die totale Hingabe an das Allgemeine, das erst wird deinem Leben die Krone aufsetzen.“

953 AB, 363

954 AB, 312

ihn bis zur Fasslichkeit bekleidete.

Das insgesamt, so oder so, nimmt dem Trieb zum Soldatendasein das Unheimliche: Der Dämon ist literarisch domestiziert zum angenehmen – und fantastisch gut aussehenden – Gesprächspartner. Der als „Dämon“ titulierte Charakter aber erscheint *gerade durch* diese aufwendige literarische Abwehrhaltung nicht weniger unerbittlich-monströs als der Schopenhauer'sche; immerhin ist zum androgynen, erotisch aufgeladenen Jüngling geworden, was als „wilder Drang“ zuvor titulierte wurde: Zur Selbstberuhigung würden die Verhältnisse, analog dem unbarmherzigen Schicksal als weiser Gott-Vater, nur weit freundlicher dargestellt.

## 7.2 Vom Dämonen zum allgemeinen Wohl – Vom allgemeinen Wohl zum Dämonen

Trotz alledem benötigt der Dämon oder der Charakter Mainländers in der Autobiographie wie zu Anfang erwähnt drei Anläufe, um den Philosophen auf seine Bahn zu lenken. Wie es um seine Unerbittlichkeit tatsächlich steht, wird man in Anknüpfung hieran prüfen müssen.

Das erste Mal steht angeblich dem Marschbefehl die Schwester Mainländers im Weg: „*Aber ich sah deutlich, daß ich, ohne großes Unglück anzurichten, nicht im Herbste Soldat werden dürfe.*“<sup>955</sup>

Ein Jahr später ist es jene die gesamten häuslichen Verhältnisse gefährdende Wirtschaftskrise, die den Philosophen zurück in Brot und Lohn treibt: „*Du wirst wieder Kaufmann; es gibt für dich keinen anderen Weg.*“<sup>956</sup>. Erst beim dritten Mal folgt Mainländer dem Ruf zum Soldaten, ohne auf widrige äußere Umstände, auf Hindernisse und Probleme besonders Acht zu geben – obwohl es deren nach wie vor genügend gibt<sup>957</sup>.

Bei der dritten Wiederholung der Berufung also handelt Mainländer *seinem Charakter gemäß*. Und davor? – Davor handelte er *gegen seinen Charakter*; zugunsten seines *allgemeinen Wohls*.

Augenscheinlich wird der Charakter – oder der Dämon – hier inklinierend statt necessierend gedacht: Schon in den Diskussionseinlagen zwischen dem literarisch stilisierten Charakter und dem literarisch stilisierten Mainländer der Autobiographie scheint sich dieser Paradigmenwechsel anzukündigen: Der Dämon in Schopenhauers Konzept wäre doch niemals als eine *diskutierende* Instanz bebildert worden. Dass der Charakter aber hier diskutiert – und nicht einfach befiehlt; das ist nur das eine. Das andere ist die Art der Diskussion. Der Charakter ist bei Mainländer zum

---

955 AB, 329

956 AB, 335

957 „Das Los meiner jüngeren Schwester bekümmerte mich. Auch rückte jetzt die im voraus gebundene Zukunft [als Soldat, Th.L.] sehr nahe vor meinen Geist, und ich beschäftigte mich wider Willen mit dem Abschied im Herbst, den Enthüllungen, die ich dann zu machen hatte, kurz mit düsteren Bilderreihen.“ AB, 359f.

geschickten Redner gewendet: Gewinnend auf die Sache hinführend, mit einem Gruß „auf militärische Art“<sup>958</sup>, sucht er die Figur Mainländer wie folgt zu gewinnen: „Im Herbst wirst du dein bedeutendes philosophisches System beendet haben. [...] Du wirst unzweifelhaft eine große Leere in dir empfinden. Wie willst du sie ausfüllen? [...] Die Theorie ist vollendet, nun muß die Praxis kommen. Und welche andere praktische Tat könnte der eminenten theoretischen folgen als der Eintritt in das glorreiche deutsche Heer? Du bist ja einer jener seltenen begnadeten Philosophen, wie Kleanthes und Spinoza, die gelebt haben wie sie lehrten [...]“<sup>959</sup> Der Charakter appelliert offensichtlich an Narzissmus und Angst: an den Narzissmus, sich zu den wenigen die Lehre lebenden Philosophen zählen zu dürfen; an die Angst, dass die Fertigstellung „des bedeutende[n] philosophische[n] System[s]“ ein seelisches Vakuum hinterlässt. Kurz: Er richtet sich an den Egoismus, die einzige Triebfeder am Menschen, die Mainländer gelten lässt<sup>960</sup>: „Es ist nichts anderes in der Welt, als individueller Wille, der Ein Hauptstreben hat: zu leben und sich im Dasein zu erhalten. Dieses Streben tritt im Menschen als Egoismus auf [...]“<sup>961</sup> „Alle Handlungen sind egoistisch, und es ist eine Ausnahme völlig undenkbar.“<sup>962</sup> Der Dämon richtet sich an die universelle Strukturformel des individuellen Willens: „Steht der Mensch mithin vor zwei Genüssen, so will er sie beide; hat er aber nur die Wahl zwischen beiden, so will er den größeren. Und steht er vor zwei Uebeln, so will er keines; muß er aber wählen, so wählt er das kleinere.“<sup>963</sup>

Doch der Dämon steht mit seiner versuchten Handlungsanleitung nicht allein da: „Man würde sich jedoch irren, wenn man glaubte, der Dämon sei alles in mir. Wie immer, so wurde auch jetzt die Vernunft konsultiert. Das Resultat der ernsten Erwägung war, daß sie meinen Entschluß billigte, als ich mich bereit erklärte, mein sauer erworbenes Vermögen zu solchen Einrichtungen zu verwenden,

958 AB, 341

959 AB, 332

960 Zum Egoismus als Grundkonstituente des Daseins vgl. auch Gräfrath (1996), 233ff.; Rauschenberger (1931), 238f., der den Egoismus Mainländers und das Mitleid Schopenhauers als reine Systemfolgen liest; Müller-Seyfarth (2000), 94ff., und – mit einer besonders gründlichen und glücklichen Darstellung des Themas – Liang (1932), 79ff.

Das Egoismuskonzept Mainländers ist sicherlich zunächst eine Leihgabe aus der Philosophie Schopenhauers. Auch dieser war ja durchaus der Ansicht, der Egoismus des Menschen sei mit „dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch.“ (E, 196). Schopenhauer differenzierte jedoch bekanntlich im Fortgang eine unmoralische Handlung, der allein der Egoismus zugrunde liege, von einer moralischen, die sich durch die Abwesenheit allen Egoismus' auszeichnet, indem „Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus[schließen, Th.L.]“. (E, 206) Mainländer scheint daher zunächst eine vereinseitigte Version des Denkens seines Lehrers zu liefern; tatsächlich aber ist diese vermeintliche Vereinseitigung von seinem gesamten Systembau her höchst konsequent, wie schon Rauschenberger (1931), 238f., hervorhebt: „Bei Mainländer ist [...] der individuelle Wille an sich getrennt von jedem anderen, und Mainländer sucht deshalb das Fundament der Ethik im natürlichen Egoismus.“ Für Mainländer gibt es eben nur viele individuelle Willen zum Leben, die kein substantielles Band verknüpft, durch das einer des anderen Leid als das eigene ansehen könnte. In der sogleich oben folgenden Formulierung des einzig existenten „individuellen Willens“ steckt konzentriert der – prima vista – größte Unterschied zwischen der Philosophie des Offenbachers und Schopenhauers Willenslehre.

961 PE I, 169

962 PE I, 189

963 PE I, 170f.

welche den Gliedern meiner Familie gestatten, sich während meiner Abwesenheit zu entfalten ohne Friktion.“<sup>964</sup> Man würde sich aber genauso irren, wenn man glaubte, dass die Vernunft als Motivgeber für das Altruistische – die Sorge um die Familie –, der Charakter für das Egoistische – das Leben als „praktischer“ Philosoph – Sorge trage. Wie sollte das zu denken sein, wenn der einzige Hebel für eine Handlung des Menschen der Egoismus sein kann? Die Lösung ist ganz einfach: Altruismus, selbstloses Mitleid, die gute Tat, die ohne eigenen Nutzen auskommt – das alles ist blanker Unsinn. *„Es ist ganz undenkbar, daß der Mensch sich durch irgend etwas Anderes als sein Wohl bewegen lassen könnte.“*<sup>965</sup> *„Jede Handlung des Menschen, die höchste wie die niedrigste, ist egoistisch; denn sie fließt aus einer bestimmten Individualität, einem bestimmten Ich, bei zureichendem Motiv, und kann in keiner Weise unterbleiben. [...] Es ist nun dem Barmherzigen ebenso unmöglich, seinen Nächsten darben zu lassen, wie dem Hartherzigen, dem Dürftigen beizuspringen. Jeder von Beiden handelt [...] seinem Glück gemäß, folglich egoistisch; denn wenn der Barmherzige die Thränen Anderer nicht trocknete, wäre er unglücklich? Und wenn der Hartherzige die Leiden anderer linderte, wäre er befriedigt?“*<sup>966</sup> Oder noch plastischer: *„Schenkt jemand Millionen an Arme, so geschieht es, im besten Sinne, nur um seinem Herzen den Frieden wiederzugeben, den ihm die Vorstellung des Elends Anderer geraubt hat.“*<sup>967</sup>

– Die Familie zu unterstützen ist jedenfalls eindeutig purer Egoismus, weil Mainländer ja sonst nicht mehr ruhig schlafen könnte. Mainländers wie aller Menschen Vernunft verfolgt nur durch und durch egoistisch das „allgemeine Wohl“, sie ist das „Werkzeug“, das diese menschengespezifische Kategorie installiert: *„Durch dieses neue, aus dem Willen geborene Werkzeug übersieht der Mensch die Vergangenheit und blickt dem Zukünftigen entgegen: nun kann ihn, in jedem gegebenen Fall, sein Wohl im Allgemeinen bewegen, auf einen Genuß zu verzichten oder ein Leid zu erdulden, d. h.*

964 AB, 333f.

965 PE II, 482

966 PE I, 180. So unsinnig, wie Gräfrath (1998), 144, diese Argumentation darstellt, ist sie aus dem Horizonte einer Willensmetaphysik gar nicht. Gräfrath argumentiert zwar: „Wie [...] schon die frühe Mainländer-Kritikerin Olga Plümacher betont, ist es grob irreführend, wegen der trivialen Tatsache, daß alle Handlungen eines Individuums Handlungen eben *dieses* Individuums sind und von seinem Charakter beeinflusst werden, alle diese Handlungen »egoistisch« zu nennen.“ Wenn aber Mainländer wie Schopenhauer tatsächlich jede Volition als Leid interpretiert – „[...] wie jeder Wunsch aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht [...]“ (W I, 443) –, dessen Abhilfe die Tat wird, kann er mit gutem Recht darauf bestehen, dass jede Handlung egoistisch die Beseitigung des eigenen Leides anvisiert. Diese ausschlaggebende Hintergrundinformation zum Egoismuskonzept Mainländers findet sich in nur einem einzigen Satz komprimiert: „Jede Begierde nun ist im Grunde ein Mangel, denn so lange sie währt, besitzt sie nicht das, was sie begehrt.“ PE I, 183

Problematisch ist diese Argumentation viel eher, weil sie – wie Mainländer selbst einmal (vgl. PE II, 48) Berkeley vorwirft – das „Kind mit dem Bade“ ausschüttet: Nur weil eine gute Tat die Abhilfe des eigenen Leidens involviert, muss dieses Motiv noch lange nicht das einzige sein. Mainländers starke These, dass alle Handlungen des Individuums *aus nichts als* purem Egoismus geschähen, ist wegen ihres Absehens von einer Überdetermination sicherlich völlig unhaltbar.

967 PE II, 482 – Auf der Spitze kann Mainländer schließlich sogar behaupten: „Sehen wir indessen von Allem ab und nehmen wir an, die Heiligkeit entspringe aus einer intuitiven Erkenntnis: ist sie nun frei von Egoismus? Oh nein! Der Heilige will sein Wohl, er will vom Leben befreit sein.“ PE I, 572

zu Thaten zwingen, welche seinem Willen nicht gemäß sind.“<sup>968</sup> „Alle Handlungen sind egoistisch, und es ist eine Ausnahme völlig undenkbar, denn entweder handle ich meiner Neigung gemäß, oder gegen meinen Charakter: im ersteren Falle handle ich unbedingt egoistisch und im letzteren nicht anders, indem ich ein Interesse haben muß, wenn ich meinen Charakter zwingen will, weil ich sonst so wenig mich bewegen könnte wie ein ruhender Stein.“<sup>969</sup> „Alle Handlungen des Menschen fließen mit Nothwendigkeit [...], und es ist ganz gleich, ob sie seinem Charakter gemäß oder gegen seinen Charakter, aber seinem allgemeinen Wohle gemäß, sind.“<sup>970</sup> „Allgemein“ bedeutet hier also die vernünftige längerfristige Planung des eigenen Wohlseins, ein Prospekt in die Zukunft<sup>971</sup>, so dass man ein kleines Gut, das man jetzt haben könnte, fahren lässt zugunsten eines großen Gutes in der fernerer Zukunft. Oder man lässt ein kleines Gut in der Gegenwart vorüberziehen, um einem großen Übel in der Zukunft zu entgehen, und so weiter<sup>972</sup>. Man suspendiert also – wie Mainländer zwei Mal in seiner Autobiographie – gemäß einem inneren Gesetz die dringende Neigung des Charakters, weil sie von Zeit zu Zeit entweder einem größeren Gut in der Zukunft im Wege steht oder weil sie ein größeres Übel in der Zukunft hinaufbeschwört: „Dieses Gesetz steht so fest wie das, daß jede Wirkung eine Ursache haben muß.“<sup>973</sup> Zuerst stand für Mainländer die Sorge um das Wohlergehen der Schwester gegen die momentane Befriedigung des Dämons: Seine Schwester aber leiden zu sehen, hätte Mainländer wohl so viel eigenes Leid zugefügt, dass das Güter-Übel-Kalkül die Rückstellung des Dämons diktierte. Dann, bei der zweiten Vertröstung, war es die Wirtschaftskrise, die Mainländer sowohl wie auch seine Familie mittellos machte: Die Familie aber

---

968 PE I, 178

969 PE I, 189

970 PE I, 189

971 „Der Egoismus des Menschen äußert sich nicht nur darin, daß er sich im Dasein erhalten will, sondern auch darin, daß er die »größtmögliche Summe von Wohlsein, jeden Genuß, zu dem er fähig ist« will, aber auch darin, daß er von Schmerzen, die er nicht umgehen kann, die kleinsten will. Hieraus ergibt sich die Aufgabe für den Intellekt von selbst: er hat das *allgemeine Wohl* des Willens allein im Auge und bestimmte es durch abstrakte Erkenntniß, durch die *Vernunft*.“ PE I, 573

972 Mainländer listet die Figurationen, die aus diesem Gesetz folgen, minutiös auf: Vgl. PE I, 170f. – Zum Kalkül bemerkt Müller-Seyfarth (2000), 94: „Allerdings kann der menschliche Egoismus in gegebenem Fall seine aktuelle Bedürfnisbefriedigung einer – als besser vorgestellten – Zukunft unterordnen. Aufgrund seiner »Deliberationsfähigkeit, resp. ... Wahlentscheidung« (I, 173) muß der Mensch unter Umständen gegen seinen Charakter handeln, nämlich »wenn eine Handlung seinem ... Wohle, im Ganzen betrachtet, oder seinem allgemeinen Wohle, entgegen wäre (ebd.). Zwar wählt im normalen Fall der Mensch immer die höchste Lust und den geringsten Schmerz, aber vermittels der Fähigkeit, die Folgen seiner Handlung abzuwägen, nutzt er die Möglichkeit, den größeren Genuß in der Zukunft, z. B., dem geringeren in der Gegenwart vorzuziehen. Um in den Genuß der befriedigten Begierde so oft wie möglich zu kommen, muß der Geist des Menschen – so Mainländer – richtig abwägen. Nur dann kann die aktuelle Bedürfnisbefriedigung unterdrückt werden, wenn sich dem Egoismus ein noch intensiverer Genuß in der Zukunft bietet. Sichere Genüsse und sichere Übel in der Zukunft werden das Individuum nur dann beeinflussen können, wenn sie »bedeutend den Genuß in der Gegenwart, resp. das in der Gegenwart zu erdulden Leide, an Größe übertreffen.«“

973 PE I, 200. Vgl. auch Liang (1932), 80: „Niemand kann gegen seinen Charakter handeln, ohne einen Vorteil davon zu haben, sagt Mainländer, wenn er aber einen solchen sieht, so kann er momentan seine Natur unterdrücken.“ Von dem „momentan“, das Liang zwar adverbial hinzufügt, aber nicht näher bespricht, wird weiter unten noch zu reden sein. Liang verpasst durch die folgende Nichtbeachtung ihrer eigenen eingestreuten Erkenntnis eine Grundbeschaffenheit des charakterlichen Dynamismus bei Mainländer.



mittellos zu sehen, wäre für Mainländer dermaßen unerträglich gewesen, dass jenes Kalkül den Dämonen erneut abwies.

Die Basis dieses Denkens ist so wohl nicht der necessiierende Charakter, sondern der necessiierende Egoismus, der sich dadurch ausdrückt, dass man – wie in den Anmerkungen bereits zitiert – „die «größtmögliche Summe von Wohlsein, jeden Genuß, zu dem [man] fähig ist» will, aber auch darin, daß [man] von Schmerzen, die [man] nicht umgehen kann, die kleinsten will.“ – Von zwei Übeln wählt man unbedingt das kleinere, von zwei Gütern unbedingt das größere. Es ist zugleich dieses von Mainländer hier entworfene Güter-Übel-Kalkül, das den Interpreten zum ersten Male auf die Spinoza-Beschäftigung des Autors hinweist. Nach Schopenhauer war es für Mainländer der Niederländer Baruch de Spinoza, der sein Denken am meisten beeinflusst hat: „Kaum war ich sechs Monate in Neapel, als ich mir den Spinoza kaufte und mit Heisshunger verschlang. Der *tractatus politico-theologicus*, der so klar und fasslich geschrieben ist, brachte eine Revolution in mir hervor.“<sup>974</sup> Und weiter heißt es im Hauptwerk, dass „überhaupt das ganze 16. Kapitel [des *Tractatus*, Th.L.], zum Besten gehör[t], was je geschrieben wurde.“<sup>975</sup> Der *Tractatus* weiß jedenfalls zur naturgesetzlichen Wahl von Gütern und Übeln fast dasselbe zu berichten wie später Mainländer:

„*Nam lex humanae naturae universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni: Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, & de duobus malis, quod minus sibi videtur, eligit. Dico expresse, quod sibi eligent majus aut minus videtur, non quod res necessario ita se habeat, ut ipse judicat. Atque haec lex adeo firmiter naturae humanae inscripta est, ut inter aeternas veritates sit ponenda, quas nemo ignorare potest.*“<sup>976</sup>

Die Güter-Übel-Figuration, wie sie der *Tractatus* und die *Philosophie der Erlösung* vorstellen, ist jedoch durch die eingeführte Zeitachse, auf der die Vernunft kommende größere Übel als jetzige Güter oder kommende größere Güter als jetzige Güter antizipiert, komplexer als es zunächst

---

974 Sommerlad (1993a), 97. Dass Mainländer nach Sommerlad vom „*tractatus politico-theologicus*“ berichtet und nicht vom „*tractatus theologico-politicus*“ mag vielleicht eine Nachlässigkeit des Biographen sein, der Mainländers Notizen ungenau zitiert. Mit viel größerer Wahrscheinlichkeit allerdings ist diese Fehlleistung Mainländer selbst zuzuschreiben, der in der Vertauschung der Attribute anzeigt, was ihn an diesem Traktat primär interessiert. Die theologischen Erörterungen des *Tractatus* finden später keinerlei Erwähnung in der *Philosophie der Erlösung*.

975 PE I, 590

976 Spinoza (1972), 191f. („Es ist ein allgemeingültiges Gesetz der menschlichen Natur, daß niemand etwas, das er für gut hält, vernachlässigt, es sei denn in der Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Schaden, ferner daß niemand ein Übel erträgt, es sei denn, um ein größeres Übel zu vermeiden oder in der Hoffnung auf ein größeres Gut. Das bedeutet: jeder wählt unter zwei Gütern dasjenige, was er für das größere hält, und unter zwei Übeln, was ihm als das kleinere erscheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner erscheint, nicht daß es sich notwendig so verhalte. Dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so stark eingepreßt, daß man es unter die ewigen Wahrheiten rechnen muß, die niemand verkennen kann.“ [Übersetzung Spinoza (1976), 235])

erscheint. Gerade die Zukunftsbezogenheit im Kalkül kann mitunter die oppositionelle Gegenwartsfixierung fördern: „Lieber den Spatz in der Hand als die Taube auf dem Dach“, ließe sich dagegen einwenden, dass man überhaupt ein kleineres sicheres Gut *jetzt* zugunsten eines angenommenen größeren Gutes *in der Zukunft* sausen lässt. Daneben ergibt sich durch die Zukunftsdimension eine gewisse Unschärfe, was die Abschätzung der Größe von Gütern oder Übeln angeht<sup>977</sup>. – Noch wichtiger aber ist, dass, anders als das Glückskalkül und die Rede von „gegen den Charakter handeln“ es an sich erkennen ließen, der Charakter gewiss *nicht* als einfach-so-Suspensibles gedacht ist. Allein erstens von der Mühe her, die Mainländer sich macht, seinen unheimlichen inneren „*Trieb*“<sup>978</sup> wenigstens literarisch etwas zugänglicher zu gestalten, wäre dies unverständlich. Dann aber ist da außerdem zweitens noch, dass gegen den Charakter zu handeln, den Dämonen zu vertrösten, *per se* unglücklich, und zwar *sehr* unglücklich macht. Also nicht nur die unterdrückte lustvolle Handlung, die aus dem Charakter flösse, aber ein größeres sicheres Gut in der Zukunft verhindern würde oder ein größeres sicheres Übel hervorriefe, muss als „Übel“ in die egoistische Rechnung gebracht werden; sondern auch das *Faktum* der Unterdrückung des Charakters muss als ein Übel, das automatisch auf den Plan tritt, mit eingerechnet werden: „*Unglücklich sind wir ferner dann, und zwar sehr unglücklich, wenn wir, mit Rücksicht auf unser allgemeines Wohl, eine Begierde hemmen und unterdrücken oder ein Uebel ertragen, kurz, wenn wir gegen unseren Charakter handeln müssen.*“<sup>979</sup> Das kann man ebenfalls in der Autobiographie sehen: Kurz nachdem Mainländer ahnt, dass seine Schwester ihm im Weg an die Front stehen wird, bemerkt er: „*Ich erzürnte mich sehr. »Werde ich nie,« rief ich aus, »der Bande ledig sein, die meine Familie um mich schlingt? Ohne euch flöge ich in den Lüften [...]. Du hemmst meine Entwicklung [...]*“<sup>980</sup> Mainländer ist aggressiv, angespannt, auf Abwehr – unglücklich<sup>981</sup>. Es ist dies das erste Mal, dass er gegen seinen Charakter handelt. Dann aber – und dies ist für das Konzept des angeblich so suspensiblen Charakters von größter Bedeutung – kehrt der Charakter mit seinem Drang, beziehungsweise der Dämon mit seinem Anliegen, nach einem Jahr zurück: Er will genau

977 Auf diese beiden Punkte macht Mainländer auch selbst aufmerksam; im Gegensatz zu Spinoza, der nur die Selbstverständlichkeit betont, dass „Gut“ und „Übel“ ganz auf subjektiver Taxierung beruhen: „Da aber kein Mensch wissen kann, wie sich die Zukunft gestalten, ob ihm der Genuß, resp. das Leid, begegnen wird, ferner ob er überhaupt noch zur Zeit leben wird, wo ihm der Genuß zu Theil werden, oder das Leid ihn treffen soll, so ist im practischen Leben die Nothwendigkeit noch bedeutend zwingender für den Menschen, in der angegebenen Weise [nämlich mit Fokus auf die Gegenwart, Th.L.] zu handeln.“ PE I, 171f.

„Ich will indessen schon hier darauf hinweisen, daß, weil die Macht der Gegenwart die der Zukunft bedeutend überwiegt, *sichere* Genüsse in der Zukunft nur dann das Individuum zu sich ziehen, und *sichere* Uebel in der Zukunft es nur dann wirksam beeinflussen können, wenn sie *bedeutend* den Genuß in der Gegenwart, resp. das in der Gegenwart zu erdulden Leide, an Größe übertreffen.“ PE I, 172

978 AB, 324

979 PE I, 184

980 AB, 328f.

981 Entsprechend heißt es kurz zuvor, als Mainländer noch Willens ist, dem Drang sogleich nachzugeben: „Nachgeben stillet großes Unglück.“ AB, 327

dasselbe wie zuvor! Und so geht es auch beim zweiten Mal, als der Drang zurückgewiesen wird: Er verschwindet einige Zeit – und kehrt dann in voller Blüte zurück. Ja, er kehrt sogar in noch höherer Blüte zurück, denn die wachsende Beredsamkeit und Gestalthaftigkeit des Dämons muss man auch als Ausdruck seiner wachsenden Energie lesen, die sich durch die Verdrängung angesammelt hat. Zudem sagt er in seinem letzten Auftritt auch noch wortwörtlich, dass er keineswegs „*an Kraft verloren*“ hat – „*im Gegenteil*“<sup>982</sup>.

Das Konzept, das hier mit dem vertrösteten Dämonen – verdrängt und wiederkehrend – verfolgt wird, ist kein Annihilierungskonzept, sondern ein *Latenzkonzept*. Was gewährt wird, ist *Aufschub* vor der Rückkehr der individuellen charakterspezifischen Grundvolition; eigentlich ein klassischer Opfergedanke. Denn geopfert wird dem Charakter dadurch, dass man in Kauf nimmt, dass er das nächste Mal mit höherer Energie zurückkehrt; dass bildlich gesprochen der Dämon mit neuen rhetorischen Einfällen berückt. Man opfert ihm letztlich die Chance, beim nächsten Mal genauso wie beim letzten zu entkommen: Denn je größer seine Energie, mit der er sein Recht geltend macht, desto größer das *Unglück*, wenn man ihn erneut abweist. Da aber gerade das Unglück eingerechnet werden muss in das Kalkül, aus dem heraus man den Dämonen nun wieder abweisen möchte, wachsen immerzu die Chancen des Dämons, das Kalkül zu seinen Gunsten zu drehen – und seiner Strebung genüge tun zu lassen. Mit jedem Aufschub opfert man dem Dämonen einen Teil der Chance auf den nächsten Aufschub und arbeitet in stetiger Steigung darauf hin, dass er sich letztlich durchsetzen wird. – Der Grund, weswegen dieser automatische Durchsetzungsmechanismus letztlich installiert sein *muss*, wird erst durch die Schicksalskonzeption Mainländers deutlich werden<sup>983</sup>.

Bis an diesen Punkt aber, *dass* nämlich der Charakter sich faktisch durchsetzen wird, kann man der Autobiographie geradlinig folgen: Wie erwähnt endet der letzte Auftritt des Dämons mit der an Mainländer gerichteten Mitteilung, dass er so stark wie nie – und ihm zu entkommen eben unmöglich sei. Der Dämon spricht: „*Ich glaube nicht, daß ich an Kraft verloren habe; im Gegenteil, ich glaube, daß mein Wille noch stählerner geworden ist; [...]*“<sup>984</sup> Und fährt fort: „*Die Erfüllung meiner Sehnsucht scheint mir gesichert zu sein.*“<sup>985</sup> – Wie bekannt soll der Dämon recht behalten, Mainländer widersteht ihm nicht länger, gegen alle äußeren Hindernisse; er gibt ihm nach und wird – Soldat.

Dies alles bleibt an Monstrosität, gelesen als dasjenige, was wie die Erynien keine Ausnahme macht, kaum zu überbieten, obwohl diese Monstrosität in einem Latenzkonzept gut verborgen liegt.

---

982 AB, 341

983 Vgl. das folgende Kap. 7.3

984 AB, 341

985 AB, 341

Die Latenz aber wird stillschweigend als Selbstfraß konstruiert: Irgendwann wird der nächste Aufschub – und zwar *wegen* des letzten Aufschubs – nicht mehr eingeräumt werden können. Jeder Aufschub macht den Dämonen nur stärker, die Abweisung schwieriger, seine Siegchancen größer. Ebenfalls hier setzt sich in effectu der Charakter letztlich ohne Chance auf Ausnahme durch; er braucht nur ein wenig Zeit: „*So mußst du sein, dir kannst du nicht entfliehen [...]*“<sup>986</sup>, sagt der Dichter. – Die Autobiographie mit der Behandlung des Dämons in extenso und in persona gibt hier einen interessanten Kommentar zum Hauptwerk, wo just diese Facette der letztendlichen Unentrinnbarkeit nur angedeutet ist. Nur wenn dort vom „*Unglück*“ die Rede ist<sup>987</sup>, das das Handeln gegen den Charakter bringe, wird auf diesen Punkt implizit verwiesen.

In der Autobiographie Mainländers, so kann man mit gutem Recht behaupten, sieht man Mainländers Leben, wie er es sieht, wenn er es in seine Philosophie übersetzt. Dies kann sowohl Leben wie auch Philosophie nur erläutern. Und man kann in einer ersten Annäherung feststellen, dass zumindest der von Schopenhauer wohlbekannten Unerbittlichkeit des Charakters auch hier kein Jota genommen ist<sup>988</sup>. Die Bewegung, die oberflächliche Lektüre suggeriert, nämlich vom Charakter weg zum allgemeinen persönlichen Wohl – diese Bewegung wird konterkariert durch die weniger offensichtliche Gegenbewegung, nämlich aus Druck auf das allgemeine persönliche Wohl dem Charakter schließlich nachgeben zu müssen: Der Charakter mit seinen Forderungen wird schließlich so stark, dass das allgemeine persönliche Wohl nur noch in der Erfüllung seiner Forderung, hier und jetzt, gesehen werden kann. Kein anders erlangbares sicheres größeres Gut in der Zukunft, kein anders verhinderbares sicheres Übel in der Zukunft besteht das Kalkül gegen seine in den wiederholten Verdrängungen gewachsene Kraft. *Mainländer musste Soldat werden.*

### 7.3 Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Rhetorische Modellierung I

„Mainländer musste Soldat werden.“ Diesen Satz würde der Philosoph sofort unterschreiben; er würde behaupten: dies sei sein *Schicksal* gewesen. Sein vom Dämonen souffliertes Motiv dafür ist das Bestreben, zu denjenigen wenigen Philosophen aufzuschließen, die ihre Lehre lebten. Mainländer will sich ans Allgemeine hingeben<sup>989</sup>, dort zugegen sein, „*wo die Hauptbewegung sich*

986 Goethe (1998a), 359. Mainländer wird übrigens dieser Ausspruch Goethes bekannt gewesen sein, da er sowohl selbst Goethe und dessen Reden vom „Dämonen“ eigens erwähnt (vgl. AB, 358) wie auch das Gedicht, aus dem die obige Zeile entnommen ist, mehrfach im Schopenhauer'schen Werk zitiert wird (vgl. z. B. E, 57).

987 Vgl. PE I, 184

988 Vgl. Kap. 5.1

989 Der Dämon formuliert wie schon in Kap. 7.1 zitiert: „Was du aber in deiner *Politik* lehrst, die totale Hingabe an

vollzieht, an der Stelle der Menschheit, wo sie unter Blitz und Donner in heftigen Geburtswehen die Form und das Gesetz einer neuen Zeit ins Dasein wirft.“<sup>990</sup> Aber schon bald mischt sich in diese bewusste Motivierung eine zweite, dem Denker ebenfalls klar vor Augen liegende, kurz nachdem sein Hauptwerk geschrieben ist: „Und wie Christus sterben mußte, um seine Lehre fruchtbar zu machen, so mußte ich im 33. Lebensjahre in die Armee eintreten, um meiner Lehre das Siegel aufzudrücken. Es ist nicht gerade nötig, obgleich es schön wäre, sie auf dem Schlachtfeld mit dem großen Blutsiegel zu versehen.“<sup>991</sup> Zu denjenigen wenigen erlauchten Philosophen zu gehören, die ihre Lehre lebten, verschiebt sich in die Motivierung, den Reigen der noch Wenigeren zu bereichern, die gemäß ihrer Lehre starben.

Die soeben fertiggestellte *Philosophie der Erlösung*, in Reinschrift beendet kurz und knapp vor dem Eintritt in die Armee, wälzt auf über 600 Seiten den einen Gedanken: „Es ist die [...] Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein [...]“<sup>992</sup>, die mit der dieser Schrift vermittelt werden soll. Es ist der Gedanke an eine stetige, unaufhaltsame „Schwächung der Kraft“<sup>993</sup>, die die „endliche Kraftsphäre“<sup>994</sup> des Universums durch Zeiträume von Äonen nivellieren wird, der dem Leser nahe gebracht werden soll. Darum will Mainländer seine Lehre mit dem Blutsiegel unterzeichnen: Das glückliche Prospekt für die Weltbewegung, jenes „Schicksal“<sup>995</sup>, dass sie „erlischt im ewigen Frieden, im absoluten Nichts“<sup>996</sup>, korreliert mit der privaten Bewegung „O seliger Tod, o Soldatentod!“<sup>997</sup>. – Und es muss schließlich sogar gar nicht mehr der Soldatentod sein: Nach dem Austritt aus der Armee, der ein Jahr nach Mainländers Eintritt in dieselbe statt hat<sup>998</sup>, bleibt der

---

das Allgemeine, das erst wird deinem Leben die Krone aufsetzen.“ AB, 333

990 AB, 333

991 AB, 368

992 PE I, 216. Diesen hervorstechenden Aspekt an der Philosophie Mainländers hat Lütkehaus (1999), 243ff., gründlich untersucht: „Wie hat sich seit Leibniz die Perspektive verändert: Jetzt steht nicht mehr der Vorzug des Etwas zur Frage, sondern der Grund für die Bevorzugung des Nichts. [...] Die Faktizität des Seins belegt die Normativität des Nichts.“ Lütkehaus (1999), 258f.

„Er [Mainländer, Th.L.] inthronisiert, wo noch Schopenhauer und Hartmann zurückschrecken, ohne Wenn und Aber das Nichts als den einzigen wahren neuen Gott.“ Lütkehaus (1999), 261f.

993 PE I, 96. – Zu diesem Konzept und seinen Hintergründen vgl. Kap. 8.1.

994 PE I, 95

995 „Da nun aber der dynamische Zusammenhang darin besteht, daß jeder individuelle Wille auf das Ganze wirkt und die Wirksamkeit des Ganzen erfährt, Wirksamkeit aber Bewegung ist, so ist das *Schicksal* nichts Anderes, als das *Werden* der Welt, die Bewegung der orphischen Conjunktur, die Resultierende aus allen Einzelbewegungen.“ PE I, 109

„Die immer und immer, *continuiert*, aus den Handlungen sämtlicher in dynamischem Zusammenhang stehenden Individuen resultierende *eine* Bewegung der Welt ist das *Schicksal des Weltalls*.“ PE I, 109

996 AB, 366

997 AB, 368

998 Mainländer begründet diesen Schritt damit, wieder hauptberuflich die Wissenschaft pflegen zu wollen, in der er „allein Befriedigung und reines Glück“ (AB, 434) fände: „Nicht nur hängt von meinem Austritt im Herbst die Publikation einer schon im vergangenen September vollendeten wissenschaftlichen Arbeit ab [gemeint ist das Hauptwerk, die *Philosophie der Erlösung*, Th.L.], sondern auch die rechtzeitige Abfassung eines neuen Werks, wozu ich das Material trotz der Müdigkeit, die den Recruten in seinen wenigen Stunden umarmt hält, gesammelt habe.“ AB, 434

Horstmann (1999a), X, bemerkt zur Soldatengeschichte gerade in Angesicht dieses erstaunlichen Sinneswandels:

Gedanke, *durch Tod* die Lehre zu besiegeln, bestehen. Noch in den letzten Briefen Mainländers tritt diese Performanzfigur auf: „*Ob ich die Ruhe des Todes allem Dem vorziehen und mit ihm den letzten Schluß meiner Lehre besiegeln werde – Das weiß ich jetzt noch nicht*“<sup>999</sup>. – Mainländer meint es ehrlich mit dem Nachsatz: Er weiß es tatsächlich noch nicht – denn es liegt gar nicht an ihm, es liegt an seinem Dämonen, was er schlussendlich tun wird. „*Meine theoretische Tat ist getan*“<sup>1000</sup>, schreibt er nach Beendigung seines Hauptwerkes. „*Die praktische ist eingeleitet. Sie wurde vom Dämon unbewußt begonnen.*“<sup>1001</sup> Und obwohl er in diesem Zitat noch schwankt, ob sein Dämon ihn zur Gründung eines „*modernen geistlichen Ritterordens*“<sup>1002</sup> führen werde oder ob es doch eher seine Bestimmung ist, mit seinem Blut die Lehre zu besiegeln<sup>1003</sup>; in jedem Fall ist die Wirkung des Dämons oder des Charakters erschreckend. Aus den Tiefen des Innersten beginnt etwas letztlich Unkontrollierbares, dort hebt die zwanghafte Leitung an: „*Alles in der Welt wird nicht von vorn gezogen oder von oben geleitet, sondern aus sich heraus getrieben.*“<sup>1004</sup> Dem Charakter entrinnt man nicht, dem Dämonen läuft man nicht davon. Der Dämon wird „*den Philosophen schließlich in den Suizid treiben*“<sup>1005</sup>, heißt es in der neusten Biographie zu Mainländer, und diese Schuldzuweisung ist höchst berechtigt. In den Tod zu gehen ist Mainländers erkannter konsequenter Ausweg, nachdem er sich auf Antrieb seines Dämons zuvor an seinem Werk und als Soldat geschwächt hat, nachdem er den Willen zum Leben zu verneinen gelernt hat. Er selbst schreibt an seine Schwester in einem Brief knapp ein halbes Jahr vor seinem Freitod: „*Ich glaube, ich bin verbraucht, worked out: ohne Lust und Trieb zu irdischen Dingen. Ich würdige ganz die Weisheit der Goetheschen Worte über die Dämonen, die uns, nachdem wir unsere Aufgabe auf dieser Welt erfüllt haben, so lange ein Bein stellen bis wir verblutet sind. Für mich gab es nur noch einen dessen Macht deshalb so groß war, weil er in Verbindung mit den Ergebnissen meiner Philosophie stand, und ich befürchte, daß er das letzte feste Band durchschnitten hat, das mich an*

---

„Beide Teile [der Soldatengeschichte, Th.L.] präsentieren dann einen vielversprechenden Komödienstoff: [Mainländer, Th.L.] bringt es doch fertig, seinen schweren Reiterdienst im tiefsten Frieden zu absolvieren und sich der dreijährigen Verpflichtung nach nur dreizehn Monaten unkasernierter Soldatenzeit zu entziehen.“ – Doch so weit Horstmann unter der Prämisse, dass man die Autobiographie weniger „sendungsbewußt“ (Horstmann (1999a), X) liest, recht behält: Insgesamt zieht sich ein roter Faden durch Mainländers Leben, dem man mit einer Interpretation als Leben gewordene Harlekinade Unrecht tut. Dieser rote Faden ist derjenige, den Mainländer mit seinem Dämonbegriff selbst auslegt. Sein Dämon ist es, der ins Militär hinein führt und aus dem Militär hinaus führt. – Und in einer Hinsicht gibt er sich unter Mainländers Optik konsequent: Er behält das Ziel der völligen Verausgabung und Abwendung vom Leben immer im Blick – egal, wie sich äußerlich die Verhältnisse auch um 180 Grad drehen.

999 Rauschenberger (1912), 124

1000 AB, 367

1001 AB, 367

1002 Vgl. AB, 367

1003 Vgl. AB, 367

1004 PE I, 336

1005 Rademacher (2008), 136

die Welt fesselte.“<sup>1006</sup> Er formuliert kurz danach mit demselben Interpretationsmuster seines Daseins: „*Ich schrieb sie [die Gedanken, Th.L.] hin noch im Lustgefühl der Bewegung [im Manöver zu Pferde, Th.L.] – wie das fallende Wasser, der zündende Blitz, kurz alles in der Welt, – nach dem von mir gelehrten Ziel der Erlösung, der Ruhe, der Abtötung der Energie, des ewigen Friedens, [...]*“<sup>1007</sup> Wieder sind persönliche Bewegung des individuellen Daseins und allgemeine Bewegung der Welt in Übereinstimmung befunden. – Und dann die alles entscheidenden Sätze: „*[W]ir [wollen, Th.L.] redlich weiterfahren [...], das Schicksal zu befragen und, falls es unzweideutig, – durch Zusammenschließung aller Coulissen – sagen sollte, daß es uns zu Opfern für die gerade Linie seiner Bahn auserkoren hat, ohne Murren ihm folgen.*“<sup>1008</sup> „*Ich gelobe mir, daß mein Leben ein ununterbrochener Gottesdienst sein sollte, ein beständiges, unablässiges Wirken in der geraden Richtung des Schicksals.*“<sup>1009</sup>

Es geht um die „gerade[] Richtung“, um die „gerade Linie“, die Signum desjenigen Schicksals ist, dem man nachgibt. – Das Denken Mainländers in Hinsicht auf „Dämon“ und „Schicksal“ entpuppt sich hier als ein simples rhetorisches Modell mit zwei Polen: dem *direkten Weg* und dem *Umweg*; dazu unten mehr.

Das Verhältnis vom Dämonen oder Charakter zum Schicksal zunächst ist sehr einfach gedacht: Schon aus den Erläuterungen der letzten zwei Kapitel wird ersichtlich, dass der Dämon das inwendige Schicksal ist. „*Metaphysisch ausgedrückt ist er der individuelle Teil des Schicksals.*“<sup>1010</sup>, sagt Mainländer so über den Dämonen. „*Er und der Zufall [...] bestimmen das Schicksal des Menschen [...]*“<sup>1011</sup>, wobei der „Zufall“ als die „*Summe aller anderen Dämonen*“<sup>1012</sup> erklärt wird. Ohne derweil schon auf die Instanz näher einzugehen, die den Weltprozess initiiert, ist der individuelle Dämon eine höchst kunstvolle Kreation, die der im Hauptwerk Mainländers als Weltprozess behaupteten „Schwächung der Kraft“ auf optimale Weise Vorschub leistet: „*Vor der Welt war also die Idee eines zukünftigen Schicksals eine einheitliche. Im Moment aber des realisierten Entschlusses nicht zu sein, spaltete sich das Schicksal in Dämonen und in den Zufall (Summe aller anderen Dämonen).*“<sup>1013</sup> Jeder Dämon erfüllt damit einen kleinen Teil des großen Plans der Kraftschwächung, welcher große Plan sich einst in die Einzelwesen zersplittet hat. Aus

1006 Rauschenberger (1912), 121; auf welches Goethewort Mainländer anspielt, ist unklar. Die Stellen im Werk Goethes, die den „Dämonen“ erwähnen, reden weder von „Bein stellen“ noch von „verbluten lassen“.

1007 Rauschenberger (1912), 121

1008 Rauschenberger (1912), 120

1009 AB, 370

1010 AB 358. Allein an dieser philosophischen Einschaltung inmitten der Autobiographie, die urplötzlich den Status des „Dämons“ beziehungsweise des „Charakters“ bespricht, lässt sich ganz vordergründig die enorme Wichtigkeit des Konzeptes ablesen. Diese Passage über Dämon, Dämonen und Schicksal gehört zu den längsten rein philosophischen Passagen, die die Autobiographie zu bieten hat.

1011 AB, 358

1012 AB, 358

1013 AB, 358

dieser Anpasstheit, die stark an Schopenhauers Konzeption in der *Transscendente[n] Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* erinnert, muss der Charakter als der *persönlich optimale Verausgabungsmodus* bestimmt werden. Der Charakter ist so gebildet, dass er in die Weltbewegung optimal eingepasst ist; er ist ein Puzzleteil des ehemals einheitlichen großen Plans der Schwächung.

Nun findet sich das benannte rhetorische Modell dort, wo die unaufhaltsame Gesamtbewegung des Seins in Richtung Schwächung der Kraft zusammengebracht wird mit dem Konzept eines Charakters, *dessen gemäß* und *gegen den* man handeln kann. Handelt man ihm gemäß, so beschreibt man den geraden Weg und weiß sich an der Speerspitze der gesamten Daseinsbewegung; man stützt diese Bewegung. Handelt man gegen ihn, so nimmt man den Umweg und stemmt sich der Daseinsbewegung scheinbar entgegen; man bringt sie zumindest in seiner eigenen Person vermeintlich zum Erliegen. Aber hier genau kommt das rhetorische Modell zum Tragen: *Es gibt gar kein Handeln gegen die Daseinsbewegung.* – Und genau das führt Mainländer ja in seiner Autobiographie die ganze Zeit über so beeindruckend vor. Zwei Mal lässt sich der Dämon vertrösten, beim dritten Mal setzt er sich erstarkend durch. Entweder wäre Mainländer sofort Soldat geworden – oder eben später. Diesem persönlichen Schicksal aber, *dass* er Soldat wird, war natürlich zu keiner Zeit zu entinnen. Mainländer nahm nur zuerst den Umweg zum Ziel, und der führte ihn über einen Schaffenswahn in Offenbach, während er bei seiner Schwester verweilte, sowie über ein Bankhaus in Berlin, während er gegen die privaten Folgen der Wirtschaftskrise kämpfte. Die Bewegung des gesamten Daseins, deren Teil man selbst bleibt, ist im Endeffekt nicht aufzuhalten: „*Es ist eine Macht, gegen welche die der Einzelnen nicht aufkommt, weil sie in sich die Wirksamkeit jedes bestimmten Einzelnen, neben der aller anderen Individuen, enthält.*“<sup>1014</sup> Auf die eigene Wirkungsweise im Verbund des Ganzen ist man auf Verderb festgelegt; selbst wenn die diktierte eigene Wirkungsweise durch zeitweise Suspension des Charakters ein wenig *aufgeschoben* werden kann.

*Es gibt damit aber nur den Umweg und den geraden Weg zum selben Ziel.* Wie man dasselbe kunstvoll mit Metaphern und Metonymien, das Uneigentliche zeitraubend für das Eigentliche setzend, sagt. – Oder dasselbe gerade auf den Punkt hin, ohne Abschweife, in digitaler Variantenlosigkeit der Nullen und Einsen ausspricht.

Grundlegend ermöglicht wird dieses rhetorische Modell von geradem Weg und Umweg durch die dynamische Besonderheit des Charakters, nach jeder Verdrängung erstarkt wiederzukehren. Der suspensible Charakter erlaubt den Umweg, erlaubt die Unterbrechung, gewährt die Eskapade – und fordert dann schließlich unerbittlich sein Recht ein. Der Selbstfraß der Latenzoption – jede

---

1014 PE I, 352



Abweisung des Dämons lebt auf Kredit der folgenden Abweisung –, die irgendwann zwangsläufig zum Erliegen kommt und in chancenloses Mitgerissensein umschlägt, entspricht der Sperre, die den *Umweg* davon abhält, zur *Sackgasse* zu werden. Nur weil der Charakter mit dem automatischen Durchsetzungsmechanismus begabt ist und eo ipso wieder auf die gerade Bahn zurück führt, nur deshalb kann die gesamte Daseinsbewegung aufrechterhalten werden. Gegen den Charakter zu handeln gefährdet auf diese Weise den Weltverlauf keineswegs: Es lässt sich nämlich nicht durchhalten. *Stützung* des Weltverlaufs auf der einen Seite wird gepolt mit *Verlangsamung* auf der anderen, die gerade dadurch davon abgehalten wird, echter Stillstand und wahres Erliegen zu werden, dass sie immer wieder automatisch in die rechte Bahn gelenkt werden wird. Der Charakter ist nicht nur der persönliche optimale Verausgabungsmodus, er ist zugleich ein *Selbstregulator*, der durch ein trickreiches dynamisches Konzept gerade durch die Bewegung von ihm weg die Kraft gewinnt, wieder zu ihm zurück zu führen. Einer der liebsten Sätze Schopenhauers, Senecas Episteln entstammend: „*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“<sup>1015</sup>, hat vielleicht in dieser Konzeption seine höchste Berechtigung. Den Widerwilligen zwingt das Schicksal, und zwar in Form seines eigenen Charakters beziehungsweise des persönlichen Dämons, unerbittlich auf seine Bahn. Mainländer wird eben doch Soldat. – Der oben angesprochene letzte Grund aber, den Charakter dynamisch als ewigen Wiederkehrer zu konzipieren, liegt wohl darin, dass Mainländer sein eigenes Konzept, gegen den Charakter handeln zu können, ausgleichen muss. In Angesicht der von ihm zeitgleich behaupteten unentrinnbaren Daseinsbewegung muss ein Charakter, der als suspensibel gezeichnet ist, immer wieder „auf Linie“ gebracht werden – hier elegant gelöst durch Selbstregulation. – Zumindest eine systemimmanente Motivierung weist auf diesen Ausgleich des zu großen Freiraums, gegen seinen Charakter handeln zu können, hin.

#### 7.4 Die geradeste Linie: Leben als Umweg zum Tode. Rhetorische Modellierung II

Die Autobiographie stellt den unentrinnbaren Charakter, den unerbittlichen Dämonen, nicht als systemimmanente Notwendigkeit, sondern als erlebtes Faktum dar. Der Dämon will die maximale Verausgabung als Soldat und den anschließenden Tod. Mainländer gibt ihm nach: Der Autor wählt die „gerade Linie“.

– „*Diesen Dämon habe ich dann schließlich in der Metaphysik als Willen zum Tode enthüllt. [...] Ich erklärte ferner, warum der Mensch auf der Oberfläche Wille zum Leben sei, indem ich zeigte,*

---

1015 PI, 222

*daß der Wille das Leben als Mittel zum Tode will (allmälige Schwächung der Kraft)*<sup>1016</sup>, schreibt er im Schnelldurchlauf seines Systems in der Hartmann-Kritik. Die „gerade Linie“, die Mainländer mit seinem Dämonen zu gehen vorgibt, ist dann doch nur eine *verhältnismäßig* gerade. Die noch geradere Linie wäre dem Willen zum Tode Genüge zu tun mit asketischer Verneinung des Willens zum Leben; man hätte so den „*kürzeren Weg*“: „*Wir im abgesonderten Haufen [der den Willen zum Leben Verneinenden, Th.L.] blicken nicht verächtlich auf euch herab; wir wissen nur, daß wir das bessere Theil wie die Maria des Evangeliums erwählt, daß wir einen kürzeren Weg haben als ihr. Aber Ein Ziel ist das unserige.*“<sup>1017</sup>

Die geradeste Linie, der direkteste Weg, aber wäre, erst gar nicht geboren zu sein, den Tod unvermittelt zu haben, ganz ohne Leben, ganz ohne diesen *ersten Umweg*: Doch „*das Schicksal will den Umweg.*“<sup>1018</sup> „*Wir haben es überhaupt nur deshalb mit einem Wollen zu thun, weil etwas erlangt werden soll, was noch nicht ist, weil ein retardierendes Moment vorhanden ist, das die sofortige Erreichung unmöglich macht. Das Leben wird nicht gewollt, sondern ist nur Erscheinung des Willens zum Tode, [...]*“<sup>1019</sup> „*Die Organismen dagegen wollen aus sich selbst das Leben, hüllen ihren Willen zum Tode in Willen zum Leben, d. h. sie wollen aus sich selbst das Mittel, das zunächst sie und durch sie das Ganze zum absoluten Tode führen wird*“<sup>1020</sup>: Leben ist notwendiges Mittel zum Zwecke des Todes.

Das Leben ist so für Mainländer bereits als ein Umweg gedacht; als ein *notwendiger Umweg*, weil der Tod als das eigentliche Ziel nur über diesen Umweg zu haben ist. Der erste unvermeidliche Umweg unter dem Begriff des „*retardirenden Momentes*“<sup>1021</sup> ist das wahre *malum metaphysicum* dieser Philosophie – das Übel verankert im Wesen der Dinge<sup>1022</sup>: „*[Der Wille, Th.L.] muß furchtbare blinde Energie, muß eine Kraft sein, die Etwas will, die aber dieses Gewollte, eben durch sich selbst gehindert, nicht sofort erreichen kann; und dieses Einzige ist der absolute Tod. Alles Andere könnte die Kraft sofort erlangen, nur nicht die Vernichtung ihrer selbst.*“<sup>1023</sup>

Auch hier scheint das rhetorische Modell signifikant auf. Am Fundament der Philosophie operiert Mainländer mit denselben Strukturpolen wie beim Dämonen und dessen Vertröstung: dem *geraden*

---

1016 PE II, 552

1017 PE II, 509

1018 PE II, 487

1019 PE I, 330

1020 PE I, 335

1021 PE I, 330

1022 Vgl. die Konstruktion des *malum metaphysicum* über die notwendige Begrenzung des endlichen Wesens bei Leibniz (1710), 105f.: „Es gibt nämlich *in der Kreatur eine ursprüngliche Unvollkommenheit* vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen der Kreatur gehört: [...] Das metaphysische Übel besteht in der einfachen Unvollkommenheit, [...]“ – Dort ist das wesensbedingte *malum*, dass man stirbt; hier, dass man lebt. Man muss das unumgängliche „retardierende Moment“ Mainländers, das das Leben mit sich führt, als umgekehrtes Theodizeeargument lesen.

1023 PE II, 635

*Weg* und dem *Umweg*. Das Eigentliche, die Wörtlichkeit des Todes ohne Leben, ist aufgeschoben in das Uneigentliche, die Metapher, die Metonymie: das Leben. Wieder wird das Direkte dem Indirekten gegenübergestellt. Die Latenz, die Lütkehaus als strukturelles Merkmal der Transformation des Lebendigen in den Tod ausmacht<sup>1024</sup>, ist nur das Resultat des rhetorischen Modells, weil der *Umweg* aus seiner Struktur heraus bereits unbestimmte *Zeit* einfordert: Die Realisation des Uneigentlichen gewährt als eo ipso zeitfordernde Operation immer Aufschub vor der eigentlichen Direktheit. – Bei Mainländer ist der absolute Tod eben ständig *noch nicht*<sup>1025</sup>: „*Die Erfahrung aber lehrt im ganzen Weltall Schwächung der Kraft, allmälige Aufreibung, mithin auch totale Annihilation derselben am Ende des Weltprozesses.*“<sup>1026</sup> „*Diese Energie, d. h. die ihr Ziel in sich, ohne Vorstellung, tragende Kraft (Richtung der Wirksamkeit), dieser Wille zum Tode kommt seinem Ziele immer näher, je mehr er sich schwächt.*“<sup>1027</sup> „*[E]s ist eine lange Bahn [zur absoluten Vernichtung, Th.L.], deren Ende nicht abzusehen ist.*“<sup>1028</sup>

Das rhetorische Fundamentalmodell des Daseins mit seinen Polen *gerader Weg* und *Umweg* sorgt so zunächst für eine scheinbar große Verkomplizierung des untergeordneten Rhetorikmodells eines Dämons und seiner Vertröstung. Neu geschichtet ergibt das Handeln gegen den Charakter den *Umweg* des *Umwegs*; und zwar den *Umweg* auf demjenigen *Umweg*, den das Leben ja sowieso schon darstellt. Mit dem Charakter zu handeln, sich eins zu wissen mit der Daseinsbewegung, bedeutet dementsprechend den Grundumweg des Daseins einfach „gerade“ mitzugehen. – Dies ist eigentlich jedoch nur eine klassische Re-Entry-Figur: Die ursprüngliche oberste Differenz von „gerader Weg“ gleich „Tod“ versus „Umweg“ gleich „Leben“ wird in die eine Seite der Differenz (nämlich in „Umweg“ gleich „Leben“) hineinkopiert: Der primäre *Umweg* kann nun wieder als „gerader Weg“ oder als „Umweg“ subsequent konzipiert werden. – Das Leben zu leben bedeutet eben Handeln *mit* oder Handeln *gegen* den Charakter.

Den Willen beziehungsweise den Charakter dagegen zu *verneinen* generiert eine Ermäßigung der rhetorischen Operation, so „*daß wir [die Verneinenden, Th.L.] einen kürzeren Weg haben als ihr [die ihr dem Dämonen gemäß lebt, Th.L.].*“<sup>1029</sup> Das ist streng genommen die andere Seite des Re-Entry, wenn in den anderen obersten Pol „gerader Weg“ gleich „Tod“ ebenfalls die ursprüngliche Differenz von „gerader Weg“ – „Umweg“ wieder hinein genommen wird: Den Tod kann man nun

1024 Vgl. Lütkehaus (1999), 260

1025 Genau dies hat auch Kormann (1914), 52, schon gesehen; aber anstatt es als direkten Ausfluss des hinter dieser Philosophie stehenden Modells zu betrachten, nahm er es als eine neue Unsinnigkeit in Mainländers Denken. Für ihn folgte aus der Entdeckung des unbestimmten Aufschubs nur die Notwendigkeit, auf ein anderes Thema zu sprechen zu kommen: „Doch genug von den Transformationen des ewig im Sterben begriffenen, nie aber ganz toten Weltorganismus!“

1026 PE II, 626

1027 PE II, 635

1028 PE I, 346

1029 PE II, 509

im denkbar geringsten Umweg haben als Verneinung des Willens zum Leben, als möglichst „*kürzeren Weg*“, der aber immer noch Umweg bleibt. – Der „gerade Weg“ auf Seiten des „geraden Weges“ entpuppt sich als die Konzeption des Freitodes, als die *einzig gänzliche Umwegsfreiheit*, von der gleich noch zu sprechen sein wird.

Es entstehen bis hierhin – ohne den Freitod als Umwegsfreiheit einzurechnen – also drei Umwegs-Grundfigurationen für das Verhältnis des Charakters zur allgemeinen Daseinsbewegung vom Leben in den Tod:

*Erstens:* Die verlangsamte Daseinsbewegung und entsprechende Potenzierung der rhetorischen Operation (Umweg des Umwegs) bildet das Handeln gegen den Charakter.

*Zweitens:* Die Einmütigkeit mit der Daseinsbewegung bedeutet das Handeln gemäß dem Charakter (einfacher Umweg). Man geht, so könnte man mit Mainländer sagen, den primären Umweg ohne Umschweife mit: Man hätte relativ gesehen die „*gerade Linie*“<sup>1030</sup>.

*Drittens:* Die beschleunigte Daseinsbewegung und entsprechende Reduzierung der Daseinsrhetorik (Verringerung des Umwegs) ergibt die Verneinung des Willens zum Leben. Letzteres wird wie folgt pointiert: „*Die Menschheit hat nur einen Verlauf, den der moralisch Handelnde* [hier: der den Willen Verneinende, Th.L.] *beschleunigt*.“<sup>1031</sup> – Dass der Mensch die Krone der Schöpfung ist, liegt für Mainländer, nebenbei gesagt, an diesem letzten Faktum, dass der Mensch den privaten Daseinsumweg selbsttätig verkürzen kann: „[Die Menschen bilden, Th.L.] *deshalb die denkbar höchsten Wesen im ganzen All [...], weil sie ihren innersten Kern aufheben können [...]*“<sup>1032</sup> – Eigentlich aber, so muss man betonen, handelt damit der Verneinende ja auch gegen seinen Charakter, wenn er seinen Lauf durch Umwegsverkürzung beschleunigt – ganz analog dem, der ihn durch weiteren Umweg verlangsamt. Warum wird *er* also nicht ebenso gnadenlos wieder auf Linie gebracht, warum fühlt er sich nicht ebenso unglaublich unglücklich, so dass die gesamte „Verneinung“ ephemer und glücklos wäre wie die Aussicht, auf Dauer gegen seinen Charakter zu handeln und den Umweg zu potenzieren? – Die Auflösung dieses Problems wird in der Erörterung von Mainländers „*Ethik*“ an späterer Stelle im Mittelpunkt stehen<sup>1033</sup>.

Auch und gerade der „Selbstmörder“ gehört, wie gesagt, in diesen Kontext des direkten Weges und des Umweges, indem er die gänzliche Umwegsfreiheit markiert. Für Mainländer gibt es überhaupt keinen Grund, ihn zu verurteilen: „*Wer die Bürde des Lebens nicht mehr zu tragen vermag, der werfe sie ab*.“<sup>1034</sup> Suizid ist nicht pathogen, sondern entsprungen aus einem sicheren Gefühl für die

---

1030 Rauschenberger (1912), 120

1031 PE I, 218

1032 PE I, 343

1033 Vgl. Kap. 10.1ff.

1034 PE I, 349

Abkürzung „*hinaus in die stille Nacht*.“<sup>1035</sup> Der Selbstmörder gehört zu den eminent moralischen Wesen: Seine Tat stimmt mit der gesamten Daseinsbewegung bestmöglich überein. Außerdem vollbringt er seine Tat letztlich gerne, insofern Mainländer ihn vom (wieder anthropomorph-freundlich gezeichneten) Tod sich regelrecht umgarnen lässt<sup>1036</sup>: „[U]nd zuletzt schlang er die müden Arme um den Hals des Todes und blickte ihm in die Augen: und da war Friede, süßer Friede.“<sup>1037</sup> Der prototypische Suizident markiert in Mainländers System eine Ausnahmestellung, selbst wenn der Philosoph dies nicht besonders explizit macht: Nur in einem einzigen Satz, der mit dem Begriff des „Carnevalssaale“ die „»immer geöffnete« Thür“ kontrastiert, klingt die Konstruktion der Suizidentenfigur an. Wo im Carnevalssaale die Verkleidung und die Maske herrscht, damit die Metonymie und das Uneigentliche Herr ist, erlaubt die Tür dem im Saale Stehenden einzig und allein den direkten Austritt: „*Wer es nicht mehr aushalten kann im Carnevalssaale der Welt [...], der trete, aus der »immer geöffneten« Thür, hinaus in die stille Nacht.*“<sup>1038</sup> – Der den Freitod Wählende nämlich *bricht* die Rhetorik des Daseins einfach inmitten der Umwegsbewegung *ab*; er hat keine Verkürzung des Umwegs, sondern *gar keinen Umweg* mehr. Der Suizident ist in Mainländers Philosophie derjenige, der die zeitraubende Rhetorik des todessüchtigen Daseins erkannt hat: Warum aber dann leben, wenn man den finalen Tod sofort haben kann? Der Selbstmörder ist in der rhetorischen Systemdurchformung Mainländers der einzige Durchbruch einer Wörtlichkeit. Er zeigt ohne Metaphern und Metonymien, ohne Aufschub, Umweg, Latenz, ohne Entwicklungsgang, Daseinsbewegung und Kraftschwächung, im kurzen Moment des Suizids das Eigentliche, den Ausgangspunkt allen Umwegs: den Tod, der nur der Tod bleibt. Der Selbstmörder lässt Leben und Dämonen, Schicksal und Verneinungsoption als

1035 PE I, 349

1036 Zu den Kriterien für moralisches Handeln vgl. ausführlich Kap. 10.2.

1037 PE I, 349

1038 PE I, 349. In der von Mainländer eigens als Zitat markierten „»immer geöffnete[n]« Thür“ klingt luzide ein Bezug auf die Stoa an. Vgl. die klassische Formulierung bei Epiktet (1989), 218: „*ἂν σοι μὴ λυσιτελεῖ, ἡ θύρα ἡνοίχθαι.*“ („Wenn es dir nicht angenehm ist, steht die Tür immer offen.“ [Übersetzung Th.L.]), sowie die wörtliche Übersetzung der Wendung bei Seneca (1999a), 38: „*Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere.*“ („Vor allem habe ich dafür gesorgt, daß keiner euch festhalte gegen euren Willen: offen steht der Weg aus dem Leben. Wenn ihr kämpfen nicht wollt, könnt ihr fliehen.“ [Übersetzung Seneca (1999a), 39]) – Um das Gewicht des Stoa-Anklangs allerdings adäquat beurteilen zu können, muss man die Freitodlehre dieser Schule näher besehen: Den Grund, den Mainländer anführt, um den Suizidenten zu rechtfertigen – er halte es in der Welt nicht aus –, ist von der stoischen Position aus schon einmal nicht eindeutig gutgeheißen: Wenigstens Epiktet hält den Freitod für das „äußerste Mittel“, ein „Notmittel“, über das seine Schüler sich mit ihm zu beraten hätten, „um ja die Möglichkeit einer Selbstvernichtung aus anderen als sittlichen zulässigen Gründen zu vermeiden“ (Benz (1929), 79). Sittlich zulässige Gründe aber laufen unter dem Banner eines „wohlerwogenen Freitodes“ darauf hinaus, dass man sich sicher ist, das fortgesetzte Leben würde „die Betätigung des Logos unmöglich machen“, das heißt, ein *tugendhaftes Leben* verunmöglichen (Pohlenz (1948), 156; vgl. Benz (1929), 57). – Bei Mainländer ist von solchen Differenzierungen nichts zu spüren; die Passage über den Freitod bleibt in dieser Hinsicht völlig unspezifiziert. Und man muss sich daher fragen, ob Mainländer vielleicht nur aus dem Bilderreichtum einer antiken Tradition schöpft, indem er die berühmte „»immer geöffnete« Thür“ anführt, die komplexen sittlichen Implikationen der stoischen Freitodlehre dagegen nicht in sein System implementiert.

innerweltliche Größen im abrupten Ende hinter sich. – Auf diese Sonderstellung des „Selbstmörders“ wird beim Philosophen Mainländer nicht eigens reflektiert. Es bleibt auch ganz richtig, dass diese Philosophie „*nicht als Anleitung zum Suizid*“<sup>1039</sup> zu verstehen ist. Die „immanente Philosophie“ befiehlt nirgendwo konkrete Verhaltensweisen<sup>1040</sup>; und der Philosoph Mainländer empfiehlt den Freitod *expressis verbis* an keiner Stelle. Auf der latenten Textebene mit dem Hintergrund der rhetorischen Modellierung des kompletten Systems wird scheinbar trotzdem ein anderer Inhalt transportiert: „*[D]er Weise will den Tod direkt*.“<sup>1041</sup>, heißt es recht unauffällig in fünf Worten. „*[D]irekt*“ ist jedoch nicht die Abkürzung des Umwegs, nicht die langwierige Verneinung des Willens, sondern der radikale Abbruch<sup>1042</sup>. Derjenige, der in den Freitod geht, ist schlicht *weise*, weil er nicht den „*kürzeren Weg*“, sondern den *direkten Weg* ins Nichts nimmt. Die über die strukturelle Figuration extrapolierten latenten Gedanken dieser Philosophie ziehen demnach wohl eine Konsequenz, die der manifeste Inhalt sich offen zu ziehen scheut<sup>1043</sup>. Es sind solche über ein Strukturmodell generierten Extrapolationen, die den Interpreten zu in Anbetracht des reinen Textbefundes so fragwürdigen Bemerkungen verleiten, wie dass hier „*unverhohlen und suggestiv die Selbsttötung empfohlen*“<sup>1044</sup> werde.

Und dann, beim Suizidenten Mainländer, wird der latente Textinhalt schließlich sogar Performanz.

---

1039 Müller-Seyfarth (2000), 116

1040 „Die immanente Philosophie darf nicht verurteilen; sie kann es nicht. Sie fordert nicht zum Selbstmord auf; [...]“ PE I, 350

1041 PE II, 251

1042 Das oben gegebene Zitat über den Menschen als Krone der Schöpfung, das in Hinsicht auf den Verneinungskontext gelesen wurde, kann man aus diesen Gedanken heraus letztlich genauso gut als Auszeichnung des Menschen durch die Suizidfähigkeit lesen. Denn auch derjenige, der sich umbringt, hebt mit seiner körperlichen Existenz – so fern er nicht in seinen Kindern weiterlebt – seinen „innersten Kern“ auf: „[Die Menschen bilden, Th.L.] deshalb die denkbar höchsten Wesen im ganzen All [...], weil sie ihren innersten Kern aufheben können [...]“ PE I, 343

1043 Auch Müller-Seyfarth (2000), 118, konstatiert, nachdem er zuvor vom Textbefund her den „empfohlenen Suizid“ abgelehnt hat, welcher selbstmörderische Geist *im Hintergrund* der Philosophie Mainländers sein Unwesen treibt: „Welchen Stellenwert Mainländer dem Freitod einräumt, ist auch aus der literarischen Erstlingsschrift *Die letzten Hohenstaufen* ersichtlich. Eine Protagonistin läßt er dem Helden des dritten Stückes gegenüber die Bereitschaft einfordern, den individuellen Tod nicht als Übel, sondern als Befreiung vom Leben – und somit die eigene Erlösung – zu erkennen. Dem zum Tode verurteilten 16jährigen Herzog Konradin geht seine Geliebte freiwillig in den Tod voran, um ihm den Tod als wünschenswert erscheinen zu lassen. Ihre letzten Worte »Es ist mir Alles d'ran/Gelegen, daß Du gerne, nicht bloß mutig/Dein junges Leben giebst. Der Tod/Soll Dir kein Uebel, – nein! – Erlösung sein« [...] könnten ebenso als Motto über Mainländers philosophischem Gesamtwerk stehen.“ Vgl. zur Frage der „Selbstmordempfehlung“ auf einer latenten Textebene aber das letzte Kapitel 10.7.

1044 Lütkehaus (1999), 253. Lütkehaus argumentiert an der zitierten Stelle über die empfohlene Selbsttötung mit ähnlichen Kategorien wie diese Untersuchung. Es heißt dort: „Es [das Individuum, Th.L.] will vielmehr das Nichts, das es als das Bessere erkannt hat, *ganz und sofort* [Kursivierung, Th.L.]“.

Ähnlich Gräfrath (1998), 161: „Unter Vorgabe seiner [Mainländers, Th.L.] Vorstellung vom vorgezeichneten – und *guten* – Verlauf des Schicksals ergibt sich die Rechtfertigung des Selbstmords recht zwanglos: Nach seiner Auffassung verbirgt sich hinter dem bei jedem Individuum anzutreffenden »Willen zum Leben« der »Wille zum Tode«, und das organische Leben ist nur die optimale Form, um die Kraft [...] des geschaffenen Weltalls abzarbeiten. Aus dieser Perspektive ist der Selbstmord nur die *Vorwegnahme* [Kursivierung, Th.L.] einer Entwicklung, die ohnehin eintritt.“ – Und schon Kormann (1914), 50, spricht von der „Empfehlung des Selbstmordes“ bei Mainländer, die „als letzterreichbares und wünschenswertestes Ziel gleichzeitig die beste Kritik des Lustprinzips überhaupt“ sei.

Mainländer erhängt sich auf den Stapeln seiner Freixemplare des Hauptwerkes: „*Zwischen Mainländers Lehre und seinem Leben besteht völlige Übereinstimmung: er hat nicht nur eine Lehre aufgestellt, sondern auch nach ihr gelebt*“<sup>1045</sup>, attestiert ihm ein Biograph. Ein anderer gibt zu bedenken: „*Es ist nicht aufgeklärt, was ihn veranlasst hat, seinen Entschluss [zu praktischer Tätigkeit, Th.L.] zu ändern und den andern Schritt zu thun – in den Tod zu gehen.*“<sup>1046</sup> – Und die Skepsis des letzteren ist berechtigt. Dass Mainländer einfach nur seine Lehre besiegelt hätte, ist eigentlich nicht sehr wahrscheinlich. Denn seine Lehre empfiehlt ja an der Oberfläche gar nicht den Selbstmord: Als gelungene Autoreninszenierung müsste die Adäquation schon plastischer sein. Aber vielleicht ist es das auch gar nicht, und Mainländer lebt nicht seine Lehre, wie sie manifest zu lesen ist, sondern zieht die tiefste Konsequenz aus ihr. Er lebt konsequent ihren latenten Inhalt; er lebt dasjenige, was das Strukturmodell enttarnt hat. Er kann aus dem ausbrechen, was er längst in Stille als den großen Umweg des Daseins überhaupt erkannt hat. Er bemerkt *und vermag zu leben*, dass die asketische Abkürzung des Verneinenden nicht Stich hält gegen die punktuelle Realisation des Eigentlichen beim Suizidenten. – Mainländer ergreift die gänzliche Umwegsfreiheit: Er verlässt abrupt den Umweg, verlässt abrupt seinen Dämonen, der ihn auf der verschlungenen Lebensbahn durch literarische Tätigkeit und Dienst als „Einjähriger“ gepeitscht hat. Von daher war es nie ganz falsch, Mainländers Tod mit seinem verwaisten Œuvre<sup>1047</sup> zu verbinden. Aber die Verbindung ist eine andere, als man bisher glaubte: Sie ist kein Fettdruck des manifest Gesagten. Sie ist reiner Spiegel der latenten Werkgedanken, die den Gedanken des instantan abgebrochenen Lebens wälzen.

## 7.5 Panorama: Rupertine del Fino

An keinem Ort sind die Verhältnisse den Charakter und das Schicksal, den Tod und das Leben betreffend so eindringlich zusammengefasst wie in Mainländers später Novelle „*Rupertine del Fino*“<sup>1048</sup>. Die rhetorischen Modellierungen: der Charakter, der den Umweg über seine Unterdrückung geht; der Tod, der den Umweg über das Leben geht; sie beide sind in diesem „*Meisterstück*“<sup>1049</sup> Mainländer'schen Literaturbetriebs zur synoptischen Plastizität gebracht. Der

1045 Rauschenberger (1931), 244

1046 Sommerlad (1993a), 113

1047 Mainländers Werk umfasst bei seinem Tode neben der fertigen *Philosophie der Erlösung* und dem dramatischen Gedicht *Die letzten Hohenstaufen* nur Manuskripte. Seine Schwester Minna bringt 10 Jahre später den zweiten Teil der Philosophie der Erlösung heraus. – Völlig Fragment bleiben die Werke *Buddha* und *Tiberius*. Vgl. zum Œuvre: Hoell (1999).

1048 Eingehende Interpretationen der Novelle liefern auch Hoell (2001) sowie Rademacher (2008), 187ff.

1049 Hoell (1999), 466. Die gleiche Wertung des Stücks gibt Rademacher (2008), 187: „Und angeblich nur aus dem

Autobiographie, die, bei allem Wert, zwischen Lebens- und Krankengeschichte, zwischen philosophischen Blättern und Anamneseblatt changiert, hat *Rupertine del Fino* die großartige Konzentration voraus. – Die Novelle ist die ultimative Verdichtung und Unterstreichung der Theoremata zu Charakter und Leben.

Bei Mainländer ist man berechtigt, die literarische Produktion nicht nur als Erläuterung der Philosophie, sondern *als Philosophie* zu nehmen. „*Ich schrieb ihn [den frühen „Conradin“, Th.L.] bereits mit dem vollen Bewusstsein, dass mir die Poesie nur ein Mittel für die Philosophie sei; eine andere Art mich auszudrücken.*“<sup>1050</sup>, berichtet Mainländer in der Selbstaussage des Philosophen zum Literaten<sup>1051</sup>. Die Ästhetik des Hauptwerks gibt den größeren Kontext hinzu: „*Sie [die Kunst, Th.L.] soll das Wesen alles Lebendigen enthüllen in der ihr eigenthümlichen zauberischen Weise, d. h. sie soll dem Menschen die bittere Frucht vom Baume der Erkenntniß, die er nur selten und widerstrebend aus der Hand der Religion und Philosophie annimmt, verzuckert und durch und durch verstäßt darreichen, damit er sie gern genieße und ihm die Augen dann aufgehen, [...]*“<sup>1052</sup>

Die Kunst stellt eine andere Art und Weise dar, Philosophie an den Mann zu bringen. Und, da sie mit einer Art „Vorlustkonzept“ operiert, indem der ästhetische „Zuckerguss“ die Introjektion der folgenden unangenehmen Wahrheiten erleichtert, generell gar keine ungeschickte. – Nicht zuletzt in der Novelle selbst heißt es aus dem Munde des Erzählers zum Vorgehen des philosophischen Protagonisten bei seinen Lehrstunden: „*[D]enn er [der gewählte Unterrichtsstoff, Th.L.] erlaubte*

---

Grund, weil seine Schwester mit ihm gewettet hat, er könne keine Novelle schreiben, bringt die *Rupertine del Fino*, seine glanzvollste epische Leistung, in nur zehn Tagen zu Papier.“

1050 Sommerlad (1993a), 101. Diese eigene Produktionshaltung hat anscheinend auf Mainländers Umgang mit anderleuts literarischen Stücken stark abgefärbt: Der „*Parzival*“ Wolfram von Eschenbachs mache die „*Evangelien entbehrlich*“ (PE II, 253); „*[w]ürden diese untergehen, ingeleichen würden alle budhaistischen Schriften untergehen und bliebe einzig und allein der Parzival, so hätte die Menschheit nach wie vor der »Weisheit höchsten Schluß«*“ (PE II, 253). In *Parzival* erkennt Mainländer sowohl den „*deutschen weisen Helden*“ (PE II, 254) wie auch den „*ethischen Läuterungsprozeß*“ (PE II, 253). – Und er überliest dadurch konsequent die Sperrigkeit des großen Werkes. Er übersieht erstens das produktionsreflexive Gleichnis Wolframs zu Anfang der Erzählung, wenn der Autor vom hakenschlagenden, spiegelhaften und traumflüchtigen Gleichnis spricht (vgl. Eschenbach (2000), 8); was impliziert, dass man in der folgenden Handlung alles, nur nichts Klares zu erwarten habe. Zweitens übersieht er, dass Parzivals legendäre „*tumbheit*“ keineswegs geläutert wird: Kaum jemand ist „*so klug als wie zuvor*“ wie Parzival, wenn er gegen seinen eigenen Bruder Feirefiz anrennt (vgl. Eschenbach (2003), 520ff.), welche Unüberlegtheit ihm ja schon an Ither einen Verwandtenmord beschert hatte. Was Parzival vor neuer Blutschuld de facto rettet – und damit den *Schein* einer Entwicklung hervorbringt –, ist, dass Gott Parzivals Schwert brechen lässt und der Kampf beendet werden muss (vgl. Eschenbach (2003), 530f.).

1051 Vgl. zu Mainländers Verhältnis zur Kunst auch Müller-Seyfarth (2001b), 13f. Von daher sind die Aussagen bei Horstmann, der Mainländer ganz als Literaten sehen möchte (vgl. Horstmann (2001)), und bei Hoell, nach dem Mainländer zumindest „*an erster Stelle Literat*“ sei (Hoell (2001), 73), problematisch. Eine Haltung, die der Selbstaussage des Autors Vorrang gibt vor der interpretatorischen Zuschreibung, bleibt wesentlich nachvollziehbarer. Der Frage, wie ein Autor sich selbst verstanden hat, muss zunächst bei jeder Interpretation das Primat zukommen. – Und vom Textbefund her völlig abwegig ist es nicht, was Mainländer von sich selbst behauptet: *Rupertine del Fino* ist durchsetzt von philosophischen Termini, voll von Reflexionen über Gegenstände des Mainländer'schen Systems, voll von persongewordenen Kategorien der Philosophie Mainländers. – Das Stück ist und bleibt literaturgewordene Philosophie, die „*auf jeder Seite ein gesamtes, nie dagewesenes philosophisches System mit sich trägt und dieses in fast jedem Kapitel formuliert [...]*“ (Rademacher (2008), 187).

1052 PE I, 145f.



ihm, die frühesten Wahrheiten gleichsam verzuckert durch die Poesie darzureichen.“<sup>1053</sup> Dies gilt mit minimaler Verallgemeinerung für die Erzählung ebenso und muss von daher autoreflexiv gelesen werden: Die Novelle *Rupertine del Fino* selbst ist der Zuckerguss, der die bittere Erkenntnis leichter aufnehmen lässt.

Den Zuckerguss für die rhetorischen Modellierungen bilden derweil die Protagonisten des Stücks höchstpersönlich: Sie geben das Denken Mainländers in der „andere[n] Art“<sup>1054</sup> des Ausdrucks. – Rupertine del Fino, ihres Zeichens wilde junge Frau, unterdrückt – wie Mainländer in der Autobiographie – erfolglos ihren Charakter; Wolfgang Karenner, asketischer Philosoph des Stücks, hat sich für die Verneinung des Willens zum Leben in Virginität entschieden; und Otto von Dühsfeld, der gegenpolige lebensfreudige Künstler, schwächt und verausgabt durch seinen „dionysische[n]“<sup>1055</sup> Lebenswandel seine Kraft. Rupertine als literarische Figur objektiviert das erste rhetorische Modell, *den Umweg des gegen den Charakter Handelnden*. Karenner und Dühsfeld das zweite, *den Umweg des Lebens und die möglichst gerade Linie in den Tod durch Verneinung*<sup>1056</sup>.

Zunächst aber einige wenige Worte zur Handlung der Novelle: Rupertine del Fino, „schöne[s], aber leidenschaftliche[s], Wesen“<sup>1057</sup>, ist dem Künstler und ebenso leidenschaftlichen Lebemann Otto von Dühsfeld versprochen. Dieser aber, voll Sorge um die Reibungen, die aus einer Verbindung zweier so hitziger Charaktere entstehen würden<sup>1058</sup>, stiehlt sich nur wenige Zeit vor der Hochzeit heimlich davon, um Rupertine – per Schock – „gefügiger“<sup>1059</sup> zu machen. Auf seiner Reise kommt es zu einem schweren Unfall, der es ihm unmöglich macht, seinen fragwürdigen Erziehungsversuch zu erklären, und Rupertine, sich verlassen wahnend, verfällt in düsterste Suizidgedanken: „Es ist sonderbar, wie mich die Hölle, in der ich in diesen letzten wenigen Wochen lag, gereift hat. [...] Das macht: der feste Blick in ein sicheres Grab.“<sup>1060</sup> Wolfgang Karenner, persönlicher Freund, Philosoph und Asket, kann das Leid Rupertines natürlich nicht mit ansehen: „Rupertine darf nicht sterben.“<sup>1061</sup> – Er nun wird sie an Stelle seines Freundes ehelichen, um sie dem Tod zu entreißen. Dieses Vorhaben steht verständlicherweise unter keinem guten Stern. Bei der

---

1053 RdF, 266

1054 Sommerlad (1993a), 101

1055 Hoell (2001), 76

1056 „Mainländer projiziert in die beiden Figuren [Karenner und Dühsfeld, Th.L.] zwei Bewältigungsversuche der menschlichen Existenz [...]“ Hoell (2001), 76

1057 RdF, 236

1058 „Die in den letzten Tagen unseres Verkehrs hervorgetretenen großen Meinungsverschiedenheiten und die an ihnen sich offenbarende wilde Heftigkeit unserer Charaktere stimmten mich besorgt. Sie ergänzten meine Erkenntniß deines Wesens, und diese vollständige Erkenntniß, verbunden mit der klaren, schon längst gewonnenen Selbsterkenntniß, zeigte mir eine gewitterschwüle Zukunft.“ RdF, 251

1059 RdF, 251

1060 RdF, 243

1061 RdF, 245

Entscheidung zur Eheschließung ist es Karenner, als ob er „den Kern seines Wesens verwundet habe“<sup>1062</sup>, weil er seinen der Askese zugeneigten Charakter verleugnen muss: Leidenschaftliches Mädchen steht gegen Virginität als Lebenszweck. Und um wieder aus diesem falschen Fahrwasser hinaus zu kommen, zwingt Karenner in chiastischer Figuration nun sanft Rupertine dazu, *ihren* Charakter zu verleugnen. „Wir werden uns vertragen“<sup>1063</sup>, sein Beruhigungswort an die junge Frau, beinhaltet ganz zwangsläufig für einen der beiden Partner das Versprechen großen Unglückes. Jeder Hebel, von Astronomie bis Philosophie, ist Wolfgang Karenner recht, um den libidinösen „Dämon[en]“<sup>1064</sup> in Rupertine um seines unaufgeregten Lebens willen zu besänftigen. Er bemüht sich redlich, über ihren regsamen Geist den Charakter zu domestizieren. – Doch der ganze Versuch scheitert natürlich gründlichst: Otto von Dühsfeld, mittlerweile wieder genesen, erscheint vor Rupertine, Rupertine verliert die Kontrolle über ihr dämonisches Verlangen, beide brennen nach Italien durch. Sie geben sich dort ungetrübter Lebensfreude hin, „sechs volle Monate“<sup>1065</sup> lang; die Worte „übermüthig“, „rasend“, „rasch“, „athemlos“ bestimmen die Seiten der Beschreibung ihres dionysischen Taumels<sup>1066</sup>. Dann aber erkrankt Otto plötzlich, er stirbt ohne Hinterlassenschaft<sup>1067</sup>. Rupertine sieht sich allein und ohne Habe in Italien<sup>1068</sup>. Sie eilt zurück nach Deutschland in das Haus von Karenner, wo sie alsbald an Gehirnentzündung delirierend verendet<sup>1069</sup>. Der Philosoph Karenner bleibt als einzig Überlebender der Dreiecksbeziehung zurück<sup>1070</sup>.

### 7.5.1 Rhetorische Modellierung I: Rupertine

Rupertine del Fino, jene leidenschaftliche junge Frau mit dem wilden Dämonen, den man zu bändigen sucht, den man temporär zu bändigen schafft, der aber dann besinnungslos ausbricht; jene leidenschaftliche Frau stellt die erste rhetorische Modellierung sehr eindringlich zur Schau. Unter dem Eindruck von Wolfgangs „Rettungshochzeit“ lässt sie sich auf den Bändigungsversuch an ihrem Charakter zunächst ein: „Wohl hatte Karenner, durch seine edle aufopfernde Tat, das blühende Mädchen vom sicheren Untergange errettet [...]“<sup>1071</sup> – „Rupertine ließ sich führen und

---

1062 RdF, 245

1063 RdF, 257

1064 RdF, 262

1065 RdF, 289

1066 Vgl. RdF, 282ff.

1067 Vgl. RdF, 295

1068 Vgl. RdF, 304

1069 Vgl. RdF, 306

1070 Vgl. RdF, 309

1071 RdF, 257

leiten wie ein Kind.“<sup>1072</sup> Rupertines Dämon ist nach dem vermeintlichen Tode Dühsfelds geschwächt, „*Betäubung* [hatte, Th.L.] *den Dämon in ihrer Brust ergriffen [...]*“<sup>1073</sup> „*So führte er sie zum Altar [...]*“<sup>1074</sup>

Doch schon 10 Zeilen später gibt der Dämon, sich erholend durch die neuen, gesicherten Verhältnisse, ein indirektes Lebenszeichen – „*neues Leben*“ regt sich in Rupertine: „*Die verharrende Lawine soll auf das Thauen weniger Schneeflocken zurückzuführen sein: sie liegt gleichsam virtuell in der Handvoll geschmolzenem Schnee. So hatte auch in Rupertine ein neues Leben sich angekündigt: leise, mit geheimnißvoller Regung. Aber nicht jeder auf den Alpen sich bildende Schneeball muß eine Lawine erzeugen.*“<sup>1075</sup> – Offensichtlich wird, dass die Ruhe im Hause Karenner und in Rupertines Innerem vorbei ist: „*Die Sehnsucht hatte alle ihre Schleier fallen lassen und Wolfgang sah eine rauchumwogte verzehrende Flamme.*“<sup>1076</sup> Karenner zieht daraufhin alle Register zur Abwehr: „*Er hatte richtig erkannt, daß er seine Hebel am hochgebildeten Geist der genialen Frau einsetzen müsse*“<sup>1077</sup> – und er verdoppelt seine pädagogischen Bemühungen. Rupertine derweil kämpft gegen ihren Dämonen so gut sie kann: Sie gewinnt das eine Mal, sie kämpft erneut, gewinnt vielleicht auch das andere Mal. Doch irgendwann verliert sie – *muss* sie verlieren. Es ist der herausgestellte Dynamismus des Dämons, der in der Novelle von Mainländer so klar als möglich formuliert wird: „*Aber nach jedem Siege des Geistes erhob er [der Dämon, Th.L.] trotziger das Haupt und stellte sich frecher vor sie hin, während sie immer kraftloser und ängstlicher wurde.*“<sup>1078</sup> Dem Dämonen entrinnt Rupertine nicht; und in Angesicht der Selbstregulation ihres Inneren gibt Karenner bei: „*Er verließ sich resigniert auf das, was die Tage ohne unser Zuthun bringen.*“<sup>1079</sup> „*Seine Bemühungen machten immer nur kräftiger, was er zu ertöden beabsichtigte: [...]*“<sup>1080</sup> – Es gibt eben kein „ertöden“ des Dämons, keine Annihilierung. Es gibt nur Aufschub; und der verzehrt sich selbst – und er hat sich zu diesem Zeitpunkt beinahe schon vollständig selbst verzehrt<sup>1081</sup>.

Auch die Dinge, die ohne „*unser Zuthun*“ geben und nehmen, können dementsprechend keine Überraschung bringen: Rupertine begegnet per Zufall Otto von Dühsfeld in einer Buchhandlung<sup>1082</sup>,

---

1072 RdF, 258

1073 RdF, 257

1074 RdF, 258

1075 RdF, 258f.

1076 RdF, 261

1077 RdF, 263

1078 RdF, 262

1079 RdF, 263

1080 RdF, 268

1081 Fast schon grotesk in Anbetracht der vorangegangenen Erzählerkommentare zum immer kräftiger werdenden Dämonen mutet die temporäre Selbstwahrnehmung der Rupertine-Figur an, selbst wenn ihre Aussage im Potentialis gehalten bleibt: „[...] [V]ielleicht wäre ich doch noch mit der Zeit Herr über alles drangvolle Dunkle in mir [...] geworden.“ RdF, 279

1082 Vgl. RdF, 271f.

und Dühsfeld beginnt sie vom Plan zu überzeugen, mit ihm ein Leben voll Leidenschaft und Dämonangemessenheit in Italien zu führen. Dühsfeld argumentiert für den Dämonen Rupertines in diesem Gespräch – und nicht bloß das: Er argumentiert *als* der Dämon Rupertines. Er beendet seine Rede, die sich vor allem an den Egoismus Rupertines richtet – an ihr aktuelles Unglück<sup>1083</sup> und die graue Zukunft<sup>1084</sup> –, mit den Worten: „*Ich bin zu Ende.*“<sup>1085</sup> – Dieselben spricht der Dämon Mainländers in der Autobiographie nach Vortrag der Argumente pro Militärzeit<sup>1086</sup>. Otto von Dühsfeld wird in der Novelle zum Dämonen Rupertines verschoben – und gewinnt den Kampf um ihre Richtungsentscheidung. Das „*drangvolle Dunkle*“<sup>1087</sup> in ihr hat sich in Dühsfeld ein Gesicht verschafft und überredend, überzeugend, sein unvermeidliches Werk vollendet.

Man sieht die Ähnlichkeiten in Konstruktion und Gestaltgebung des Dämons zur Autobiographie: Hier wie dort gewinnt der Dämon mit seiner werdenden Stärke Gestalt, und zwar als überredungsfreudiger Jüngling wieder, indem er auf Dühsfeld projiziert wird. Prosopopoiia und vernünftige Rede entsprechen auch hier seiner gewachsenen Stärke. Sein Mechanismus ist ebenso klar abgebildet: Er gewährt zunächst den Aufschub. Rupertine darf den Umweg über ein Zusammensein mit dem wesensinkompatiblen Wolfgang Karenner gehen. Dann aber wird sie wieder auf Kurs gebracht in ein ihrem Wesen gemäßes Leben der Verausgabung bis zum Tod. Der Dämon erhöht mit seiner wachsenden Stärke stetig den Leidensdruck, den das Abweisen seiner auslöst: Der zum Dämonen avancierte Dühsfeld argumentiert guten Grundes mit dem *Glück*. – „*Bist du glücklich, Rupa?*“<sup>1088</sup>, lautet seine Suggestivfrage. Rupertine kann es gar nicht sein. Es macht nur unglücklich, stetig gegen den Dämonen zu handeln. Mit diesem Satz dreht der Dämon Dühsfeld dann auch ihr Lustkalkül zu seinen Gunsten<sup>1089</sup>: Die unmittelbare Forderung des Dämons nach lustvoller Verausgabung ist so stark geworden, dass kein anders verhinderbares Leid in der Zukunft, kein anders erreichbares Glück in der Zukunft dem Hebel des in Aussicht gestellten unmittelbaren Glücks entgegenwirken kann. Rupertine selbst schlägt in einem Satz am Rande den Bogen vom unerbittlichen Dämonen beziehungsweise vom selbstregulativen Charakter zum Schicksal. Sie schreibt an Wolfgang Karenner nach ihrer Entscheidung zum Weggang nach Italien: „*Ich vollende ein düsteres Geschick*“<sup>1090</sup>; sie sieht sich wieder in die gerade Daseinsbewegung gestellt. – *Rupertine musste nach Italien reisen.*

1083 RdF, 273: „Du bist *nicht* glücklich. Ich will die Gründe nicht von dir wissen. Die Thatsache genügt mir.“

1084 RdF, 278: „[...] Jeder von uns wird glücklich sein, von jedem wird ein Bann fortgenommen sein, der, wenn er nicht gelöst wird, – täusche dich, Rupa, nicht über dich selbst! – nur *Alle* nothwendigerweise tragisch enden lassen wird.“

1085 RdF, 278

1086 Vgl. AB, 333

1087 RdF, 279

1088 RdF, 273

1089 „Ich verlasse Dich, Wolfgang, ich kann nicht bleiben. Otto hat mich davon überzeugt, [...]“ RdF, 279

1090 RdF, 279

## 7.5.2 Rhetorische Modellierung II: Wolfgang Karenner und Otto von Dühsfeld

Die Verhältnisse den Umweg des Lebens betreffend werden über die topologischen Verhältnisse zu Beginn der Novelle gespiegelt. In der erzählten Zeit reist der Künstler Otto von Dühsfeld aus seinem Heimatstädtchen im Odenwald nach Baden-Baden<sup>1091</sup>, von Baden-Baden nach Stuttgart, von Stuttgart nach Luzern, um schließlich von Luzern nach Tirol aufzubrechen<sup>1092</sup>. Der Philosoph Wolfgang Karenner verbleibt diese Zeit über im „*stille[n], traute[n] Heim*“<sup>1093</sup>, wartet auf Dühsfelds Rückkehr, tröstet Rupertine über den vermeintlichen Verlust; alles im Vergleich zur Dühsfeld-Figur ohne jede signifikante äußere Bewegung. Wolfgang Karenner geht hier kaum einen Umweg. Er wählt augenscheinlich den „*kürzeren Weg*“; er wandelt auf dem „*kurzen Pfad der Erlösung*“<sup>1094</sup>. Sein Abrieb vollzieht sich auf einem inneren Schauplatz: So viel Einblick im Reflex dieses Zusammenhanges die Novelle in die inneren Zustände Karenners gewährt, so wenig gewährt sie in diejenigen von Dühsfeld. Von Dühsfeld bleibt in seiner äußerlichen Beschreibung das Paradebeispiel des *einfachen Umwegs*, den derjenige geht, der sich der Leitung des Dämons willig unterwirft und sich von seinem Charakter in der Welt treiben lässt. „*[W]ilde Heftigkeit*“<sup>1095</sup> als Selbsttest des unerbittlichen Wesenskerns macht sich auch noch auf dem Sterbebett des Künstlers bemerkbar, der sogar nicht halbwegs direkt in den Tod geht, sondern bis zuletzt auffällig aufreibende Grabenkämpfe ficht: „*Aber Otto ließ nicht nach. Er fühlte sich im besten Recht seine Leidenschaft war nicht mehr zu bändigen*“<sup>1096</sup>, wird noch sehr kurz vor seinem Ende beschrieben<sup>1097</sup>. Der Tod Ottos verschlingt in seiner Umweghaftigkeit von Ermattung wechselnd mit Affektausbrüchen gut ein Zehntel der Erzählung. Und dieser Tod bildet nur die Verlängerung des dem Charakter gemäß gelebten Lebens: „*[Ü]bermütig*“, „*rasend*“, „*athemlos*“, „*rasch*“<sup>1098</sup> geht das Leben in Italien mit Rupertine ja vonstatten. Hast wird zum Habitus: „*[S]ie wollten tanzen, tanzen*“<sup>1099</sup>, kommentiert der Erzähler die monotone Verausgabung des Pärchens. – „*Tanzt, hüpf, freit und laßt euch freien! Die Ermattung wird und der Katzenjammer werden sich schon einstellen; und dann wird auch für euch das Ende kommen.*“<sup>1100</sup>, kommentiert Mainländer im Hauptwerk das Dasein des Lebensfreudigen. Leben bleibt *Umweg zum Tode*, und die Figur Otto von Dühsfeld

---

1091 Vgl. RdF, 235

1092 Vgl. RdF, 251f.

1093 RdF, 258

1094 PE I, 347

1095 RdF, 251, beichtet Otto an Rupertine: „[D]ie [...] sich offenbarende wilde Heftigkeit unserer Character stimmten mich besorgt.“

1096 RdF, 300

1097 „Otto von Dühsfeld erreicht als erster das Nichts, und selbst auf dem Totenbett ist er noch von der Lust am Leben beseelt. Ein dionysischer Held des Untergangs.“ Hoell (2001), 76

1098 RdF, 284

1099 RdF, 287

1100 PE I, 348

ergreift diesen Umweg in paradigmatischer Deutlichkeit.

Die Gegenfigur Wolfgang Karenner, „*ruhig und kalt*“<sup>1101</sup> in emotionalen Extremsituationen, „*im gewöhnlichen Verkehr gefällig und behülflich*“<sup>1102</sup>, hat nur eine Achillesverse. Als Asket ist ihm vieles Äußerliches entwertet und das meiste Innerliche egal<sup>1103</sup>; ausgenommen Rupertine in der Außenwelt und der Kampf gegen den Geschlechtstrieb in der Innenwelt. Um seine Verneinung des Willens aufrecht zu erhalten, ist es unabdingbar wichtig für ihn, keinesfalls „*die Freuden und Annehmlichkeiten des ehelichen Lebens mit der Angst und den Leiden von armen Wesen erkaufen, die ich in's Dasein rufe*.“<sup>1104</sup> Nun geht dieses Lebenskonzept mit Rupertine als Ehefrau verständlicherweise schlecht zusammen; Karenner heiratet just, wer antiasketischer kaum eingestellt, just, wer für jeden Asketen als femme fatal gebrandmarkt werden müsste. Das resultiert in inneren Kämpfen: Otto beobachtet, wie Rupertine ihn peinigt und quält<sup>1105</sup>, da sie stetig diejenige unsterbliche Willensregung aktiviert, die der Asket schon ohnehin mühevoll niederhält. Karenner also wird sich auf innerem Schauplatz bis zum Tode verausgaben. – Aber irgendwie ist Otto von Dühsfeld schon vor ihm am Ziel, ja, „*wenn auch der Wille zum Tode Karenners Lebensgesetz ist, hat man die Befürchtung, dass er mit diesem leidenschaftslosen Lebensstil uralt wird*.“<sup>1106</sup> So alt wird er zumindest, dass er von allen Protagonisten des Stückes am Ende allein am Leben bleibt. Auch abgerechnet die Retardation nach dem Weggang von Rupertine, indem die ruhigere Zeit den Krafraub in Wolfgang Karenner etwas abgeschwächt haben dürfte, entsteht, wenn man die Figuren nebeneinander hält, dennoch ein Paradoxon: Schneller stirbt hier, wer den Willen zum Leben *bejaht*, wer den *unverkürzten Umweg* geht. Man wird später, auf anderem Hintergrund, noch einmal darauf zurückkommen müssen, inwiefern diese Konstruktion vielleicht nur höchst konsequent bleibt<sup>1107</sup>. – Für sich allein genommen sind die Figuren allerdings konsequent genug gebildet: Der einfache Umweg gemäß dem Dämonen ist durchgängig wiedergegeben in Otto von Dühsfeld, der getrieben von seinem Charakter noch auf dem Sterbebett hyperaktiv bleibt. Die Ermäßigung des Umweges in der Willensverneinung findet sich bei Karenner, den sein Charakter zu nur halb so anstrengenden Handlungen anleitet, der aber innen einen heftigen Kampf führt.

---

1101 RdF, 281

1102 RdF, 266

1103 Zur Konstitution des Asketen vgl. Kap. 10.3ff.

1104 RdF, 234. – Dieser Satz, der Figur in den Mund gelegt, entpuppt sich als Humboldt-Paraphrase, die als Zitat im Hauptwerk angeführt wird: „Es ist auch meine Ueberzeugung, daß derjenige ein Narr, noch mehr ein Sünder ist, der das Joch der Ehe auf sich nimmt. Ein Narr, weil er seine Freiheit damit von sich wirft, ohne eine entsprechende Entschädigung zu gewinnen; ein Sünder, weil er Kindern das Leben gibt, ohne ihnen die Gewißheit des Glücks geben zu können. Ich verachte die Menschheit in allen ihren Schichten; ich sehe es voraus, daß unsere Nachkommen noch weit unglücklicher sein werden als wir –; [...]“ PE I, 209f.

1105 Vgl. RdF, 277

1106 Hoell (2001), 76

1107 Vgl. Kap. 10.5

## 7.6 Der Dämon bei Philipp Mainländer

„*Rupertine musste nach Italien reisen*“; „*Mainländer musste Soldat werden*“. Dies ist das konkret gewordene Charakterkonzept des Philosophen Mainländer. Literarisch-philosophische Novellengestaltung; Selbstinterpretation des Lebensweges: Am Dämonen führt auch produktionstechnisch kein Weg vorbei. Er liegt dem interpretierten eigenen Leben wie auch dem der Figur Rupertine eingehauchten literarischen Leben zugrunde. Er ist das Monströse, der unentrinnbare „*merkwürdige Trieb*“ von Innen, der für den Augenblick den Umweg erlaubt, um dann auf längere Sicht gnadenlos sein Recht zu behaupten. Er ist eine selbstregulierende Instanz; der festgelegte persönliche optimale Verausgabungsmodus im großen Geschehen der allgemeinen Kraftschwächung, identifiziert mit der „*Quintessenz des menschlichen Wesens*“, dem „*Urkern*“. Der Charakter kennt nur den *geraden Weg* und den *Umweg*, beide zwangsläufig auf dasselbe Ziel hin führend, er kennt weder den Rückweg, noch die Blockade des als „*Schicksal*“ vorgezeichneten Ganges zum Ziel. Das Ziel allen Lebens jedoch heißt der Tod. Im Tod und im Leben als oberstem polaren Begriffspaar dieser Philosophie wiederholen sich die beiden Hauptmerkmale des Charakterkonzeptes: Auch Tod versus Leben bedeutet den geraden Weg versus den Umweg. Den uneingeschränkt geraden Weg geht in der Welt einzig der *Selbstmörder*; der *Verneinende* – wie Wolfgang Karenner – geht nach Mainländer schon den umweghaften „*kürzeren Weg*“, den Weg nur *nächst* der Geraden. Der *willig vom Dämonen Getriebene* – wie Otto von Dühsfeld – nimmt entsprechend den gewöhnlichen, nicht ermäßigten Umweg gemäß der allgemeinen Daseinsbewegung vom Leben in den Tod. Er handelt stetig gemäß seinem Charakter und geht einen Weg, der relativ gesehen gerade ist, wenn man seine Bahn von der allgemeinen Daseinsbewegung aus perspektiviert. Der *unwillig vom Dämonen Getriebene* – wie Rupertine del Fino – ist der gegen den Charakter Handelnde. Er geht den größten Umweg, indem er auf dem primären Umweg des Daseins noch einen privaten Umweg installiert, der allerdings auf längere Sicht nicht durchzuhalten ist: Der Dämon als inneres Schicksal peitscht den Menschen schließlich mit Automatismus auf den ihm vorgezeichneten Weg zurück.

Dieses Umwegsdenken des verneinten Umwegs beim Selbstmörder, des möglichst kurzen Umwegs beim Verneinenden, des gewöhnlichen Umwegs beim gemäß dem Charakter Handelnden und des verlängerten Umwegs beim gegen den Charakter Handelnden bleibt das Grundmodell des Charakters und seiner Stellung zu Leben und Tod. Ist man sich darüber hinaus zu dem Kernmodell noch einer Zusatzannahme bewusst, nämlich der „*energetischen*“, dass einen Umweg zu gehen anstrengend ist und Kraft abbaut<sup>1108</sup>, besitzt man in diesem Modell eine kompetente Heuristik für

---

1108 Vgl. das folgende Kap. 8.

## 8. (Er-)Schöpfung und Erhaltung

*Si duo dicunt idem, non est idem.*

### 8.1 Metaphysik der Entropie?

Von der Betonung des strukturellen Aufbaus geht es nun zur Betonung der Inhalte der Philosophie Mainländers: Es handelt sich im Fortgang um das basale Theorem der irreversibel „zerfallenden Welt“, das näher begutachtet werden muss, um diese Basis mit dem Charakterkonzept später zu verknüpfen. Und da ist es eine hartnäckige Assoziationsbahnung, die die Mainländerforschung dieser Tage geschaffen hat. Als erster sprach sie Rüdiger Safranski aus: *„Philipp Mainländer, wahrlich ein trauriger Mensch, hat eine Philosophie des Willens zum Tode entworfen. Der Wille zum Leben sei überhaupt nur dazu da, daß er sich verzehre, um zum Nichts zu werden. Mainländer hatte sich offenbar vom neu entdeckten Entropiegesetz anregen lassen.“*<sup>1109</sup> – Dass dies falsch ist, weiß man zwar mittlerweile: Mainländer hat weder den Namensschöpfer der „Entropie“ Rudolf Clausius<sup>1110</sup> noch Hermann Helmholtz<sup>1111</sup> mit seiner kosmologischen Theorie des

---

<sup>1109</sup> Safranski (2006), 505

<sup>1110</sup> „Der Begriff Entropie wurde zuerst im Jahre 1868 von dem deutschen Physiker Rudolf Clausius geprägt. [...] Clausius fand heraus, daß in einem geschlossenen System die Unterschiede der Energieniveaus dazu neigen, sich auszugleichen. [...] Fachleute nennen dies den Gleichgewichtszustand, weil die Energieunterschiede aufgehoben sind. Wasser auf einer ebenen Fläche befindet sich zum Beispiel in diesem Zustand. Systeme im Gleichgewichtszustand können im physikalischen Sinne nicht mehr arbeiten: Ihre Energie ist jetzt gebunden, also nicht verfügbar. [...] Im Gleichgewichtszustand hat also die Entropie ihren maximalen Grad. Alle Energie ist gebunden. Clausius faßte den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik in dem Schluß zusammen, daß »in der Welt die Entropie (der Betrag an nichtverfügbarer Energie) immer auf ein Maximum zustrebt.«“ Rifkin (1982), 45ff.

<sup>1111</sup> „Zwei Jahre später [als Thompson, also 1856, Th.L.] formulierte Helmholtz auf der Grundlage des Entropiegesetzes eine Theorie, die zur kosmologischen Standardtheorie avancierte. Seine Theorie vom »Wärmetod« besagt, daß die Uhr des Universums allmählich abläuft und es schließlich den Zustand maximaler Entropie erreichen und den Wärmetod erleiden wird. Die gesamte verfügbare Energie ist dann verbraucht und



allgemeinen „Wärmetodes“ gekannt<sup>1112</sup>, die zu seiner Zeit als Spezialisten ihres Faches ein viel zu kleines Publikum hatten.

Die These jedoch, dass Mainländer und Entropie in einem Atemzug genannt werden müssten, hält sich hartnäckig: Weiterhin bleibt Mainländers Philosophie „Metaphysik der Entropie“. Und dass er mit den Entropiepionieren ja keine reellen Berührstellen aufweist, muss nicht zwangsläufig für Irritationen sorgen, wenn man kurzerhand statt der These den Status Mainländers ändert: Mainländer ist nicht Philosoph; Mainländer ist nämlich *Literat*: „*Die Konvergenz der Weltbilder* [der Entropie und Mainländers System, Th.L.] *läßt sich [...] demnach nicht einem seiner Zeit vorauseilenden szietifischen Genius zuschreiben, den Mainländer nie besessen hat, sondern dokumentiert seine außerordentliche dichterische und mythopoetische Sensibilität.*“<sup>1113</sup> Er gehört nach diesem Modell zu derjenigen Klasse von Menschen, die – um die berühmte Zitation Freuds zu rezitieren<sup>1114</sup> – „*erfliegen*“, was andere „*erhinken*“. Denn wo der empirische Wissenschaftler langwierige Experimente macht, wo der seriöse Philosoph konzentriertes Quellenstudium betreibt – da intuieren Mainländer kurzerhand „*mytho-poietisch*“<sup>1115</sup> die Entropie. Im kranken Genie Philipp Mainländer, so der zugrundeliegende Gedanke, stößt ungefiltert archaisches Gedankengut an die Oberfläche, kommend von den Hesiod'schen Zeitaltern und den indischen Schöpfungsmythen, angesiedelt irgendwo zwischen Ragnarök und Ekpyrosis<sup>1116</sup>: In ihm webt der Archetypus der Autodestruktion und Eigenkatharsis. – Das tertium comparationis zwischen Helmholtz' kosmologischem Satz des Wärmetodes und Mainländers „Autoerosionsfabel“ liegt genau in diesem archetypalen Brodeln, das ebenfalls bei Helmholtz – wenngleich wissenschaftlich abgefedert – am Werke wäre: „*Daß die Welt instabil und verderblich ist, steht als ewiger Verdacht sowohl hinter Mainländers Autoerosionsfabel als auch hinter Helmholtz' Entropieformel [...]*“<sup>1117</sup> Das

---

jegliche Aktivität erloschen. Der Wärmetod des Universums entspricht einem Zustand ewiger Ruhe.“ Rifkin (1982), 58

1112 Was Horstmann (1989) in einem früheren Aufsatz vorsichtig in Frage gestellt hat, nämlich „ob Mainländer die Arbeiten Clausius' und Helmholtz' kannte“ (Horstmann (1989), 147), wird später klar verneinbar: „[...] [D]er in der Tat schon 1850 von dem deutschen Physiker Rudolf Clausius formulierte und wenig später von Hermann Helmholtz »kosmologisierte« Zweite Hauptsatz der Thermodynamik brauchte gut ein Jahrhundert, um weltanschauungsfähig zu werden. Hätte Mainländer ihn zu Lebzeiten kennengelernt – was nahezu ausgeschlossen ist –, würde er ihn nicht eingesehen haben.“ Horstmann (2001), 67

Auch für Müller-Seyfarth (2000), 79, ist eine Kenntnis des physikalischen Entropiegesetzes auf Seiten Mainländers ausgeschlossen: „Obwohl das Entropie-Gesetz zur Lebzeit Mainländers schon bekannt war, hatte er davon keine Kenntnis. Nicht nur aufgrund der schon in dieser Zeit kaum möglichen Rezeption der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse (»Man bedenke auch, was es bei dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft sagen will: alle Disziplinen zu beherrschen. Die Last des empirischen Materials ist geradezu erdrückend.« [PE I, 110, Th.L.]) kann man davon ausgehen, das[s] er die Theorie der Entropie nicht kannte – er hätte sie als willkommenen Beweis seiner Metaphysik vorangestellt.“

1113 Horstmann (2001), 68

1114 Vgl. Freud (1920), 272

1115 Horstmann (2001), 68

1116 Vgl. Horstmann (2001), 70

1117 Horstmann (2001), 68

verlockende Entropiemodell als Schablone für die Philosophie Mainländers geht in jedem Fall einher mit der Destruktion eines Philosophen, dessen Selbstbild es doch immer war, höchsten wissenschaftlichen Standards genügender, in einer philosophischen Tradition stehender *Denker* zu sein<sup>1118</sup>: „*Das Originelle meiner Philosophie*“, formuliert Mainländer in der Synopse seines eigenen Werkes, „*kann ich in Einem Satz nicht fassen, ich muß es entwickeln. Dasjenige, was ihr unbestreitbares, ganz eigenthümliches Verdienst, gleichsam dessen Kern ist, das ist: daß sie zum ersten Mal wissenschaftlich den Atheismus begründete.*“<sup>1119</sup> „*Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kants und Schopenhauer's [...]*“<sup>1120</sup> Der Entropieinterpret hält entsprechend dagegen: „*Es irritiert mich in diesem Zusammenhang zutiefst, wenn dieser Dichterphilosoph den literarischen Beitrag zur Philosophie der Erlösung bis zur Unkenntlichkeit verkleinert und den Mythopoeten in sich unentwegt wegvernünftelt. [...] Die Philosophie der Erlösung als das zu deklarieren, was sie ausmacht, will sagen als ingeniöses und mit letztem existentiellen Einsatz betriebenes Gedankenspiel in der Grau- und Grauzone, dem Niemandsland zwischen Mythos, Philosophie und Literatur; hätte Mainländers Leistung keinen Abbruch getan. Im Gegenteil, es würde sie erst ins rechte Licht rücken.*“<sup>1121</sup> – So wird man also vor die Entscheidung gestellt, ob entweder *Entropie* oder *Philosophie* im System Mainländers stecke. Anders als mit erfliegender mytho-poietischer Intuition statt philosophischer Gründlichkeit lässt sich die Entropielesart nämlich keinesfalls aufrecht erhalten. Und dennoch sind die Parallelen zwischen dem entropischen Konzept und Mainländers Philosophie beziehungsweise Mythendichtung zumindest prima facie höchst frappant; die These vom unphilosophischen Mythopoeten scheint etwas für sich zu haben:

„*Bedenken wir für einen Moment die Anzahl von jeder Spezies, die notwendig ist, um die nächsthöhere Spezies vor dem Abgleiten ins Entropiemaximum [also in den Tod, Th.L.] zu bewahren. »Dreihundert Forellen sind nötig, um einen Menschen für einen bestimmten Zeitraum zu*

1118 Zum „Mythopoeten“ will darüber hinaus gar nicht passen, dass Mainländer so großen Wert darauf legt, seine Philosophie mit einer Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens begonnen zu haben: „Als redlicher Philosoph habe ich mir erst durch genaue Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens, worauf unsere äußere und innere Erfahrung beruht, einen festen Boden unter den Füßen geschaffen.“ PE II, 238 – Der Topos des „redlichen Philosophen“ taucht hier wieder auf, der schon bei Schopenhauer als Abgrenzung seiner selbst zur wild spekulierenden „Spaßphilosophie“ gedient hatte.

Der Begriff des „redlichen“ Philosophierens gegenüber der „Spaßphilosophie“ hat dabei seine Wurzeln in der platonischen Abgrenzung des „Ernstes“, der der Wahrheit zukommen muss, vom „Spiel“. Eine Abgrenzung der „Spaßphilosophie“ vom „Ernst“ – als zweitem Gegenbegriff neben der „Redlichkeit“ – findet sich wortwörtlich bei Schopenhauer wieder: „[N]ur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein *nervis alienis mobile lignum* ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann.“ W II, 180 – Zur platonischen Verwendung des Begriffs vgl. z. B. Platon, III, Gorgias 481 b-c: „εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σποῦδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σποῦδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις [...]“ („– Sage mir, mein Sokrates, wie sollen wir's mit dir jetzt halten? Meinst du es ernst oder treibst du nur Scherz? Denn wenn du es ernst meinst und das, was du sagst, wahr ist [...]“ [Übersetzung Platon (1998d), 87])

1119 PE II, 235

1120 PE I, VIII

1121 Horstmann (2001), 69f.

ernähren. In derselben Zeit müssen die Forellen 90 000 Kaulquappen (Jungfrösche) fressen, die Frösche 27 Millionen Grashüpfer und die wiederum 1000 Tonnen Gras.« Damit also ein Mensch seinen hohen Grad von »Ordnung aufrechterhalten kann, benötigt er die Energie, die in 27 Millionen Grashüpfern oder 1000 Tonnen Gras enthalten ist«. Gibt es also noch irgendeinen Zweifel daran, daß es größere Unordnung (oder Dissipation von Energie) in der Gesamtumgebung schafft? <sup>1122</sup> „Jetzt aber gelangen wir zu der Erkenntnis, daß jede höhere Spezies in der Evolutionskette immer größere Mengen an Energie aus einer nutzbaren in eine nicht nutzbare Form transformiert. Im Evolutionsprozeß ist jede folgende Spezies komplexer und daher besser zur Transformation von Energie ausgestattet. Das Unbehagen, die Tatsache zu akzeptieren, daß je höher die Spezies in der Kette steht, desto größer der Energiedurchfluß und demzufolge die Unordnung ist, die in der gesamten Umwelt dadurch erzeugt wird, ist verständlich, aber gefährlich.“ <sup>1123</sup> – Diese Ausführungen könnten so bei Mainländer zu lesen sein, wenn man nur den „Energie“- durch den „Kraft“-Begriff ersetzen würde. Mainländer denkt überhaupt den gesamten Kosmos als eine gewaltige Kraftverlusteinrichtung; als – um mit dem gelernten Kaufmann zu reden – ein riesiges Verlustgeschäft bei endlichem Guthaben: „Vergessen wir nicht, daß die Welt eine endliche Kraftsphäre hat [...]“ <sup>1124</sup>. Und ganz entsprechend bedeutet jedes Individuum ebenfalls ein endliches Kraftquantum, das sich in seiner Entwicklung und Interaktion stetig schwächt, „und für diesen Ausfall giebt es keinen Ersatz [...]“ <sup>1125</sup>

Die „einfache Einheit“, die das im letzten Kapitel beschriebene Weltschicksal mit dem großen Ziel der vollständigen Kraftschwächung initiiert <sup>1126</sup>, ist für Mainländer Gott höchstpersönlich <sup>1127</sup>, der –

---

1122 Rifkin (1982), 67f.

1123 Rifkin (1982), 69

1124 PE I, 95

1125 PE I, 95

1126 Vgl. Kap. 7.3

1127 „Wir erkannten, daß diese einfache Einheit, Gott, sich in eine Welt zersplitternd, vollständig verschwand und unterging; ferner, daß die aus Gott entstandene Welt, eben wegen ihres Ursprungs aus einer einfachen Einheit, in einem durchweg dynamischen Zusammenhang steht, und in Verbindung damit, daß die kontinuierlich aus der Wirksamkeit aller Einzelwesen sich erzeugende Bewegung das Schicksal sei; [...]“ PE I, 320

Schwarze (1890), 302, führt dazu an, dass der Begriff des „gestorbenen Gottes“ höchst unsinnig ist: „Oder liegt etwa in einem gestorbenen Gott mehr Sinn, als in einem toten Leben? Beides ist gleich absurd und enthält einen Widerspruch in sich selbst [...]“ – Im Hintergrund ihrer Argumentation steht die Grundvoraussetzung, dass, wer immer Gott denke, ihn als dasjenige denken muss, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Descartes sagt zum Beispiel diesbezüglich in der 5. Meditation: „Nam, quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ento primo & summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meau thesauro depromere, necesse est ut illi omnes pefectiones attribeam [...]“ Descartes (1904), 67 („Wenngleich ich nämlich nicht notwendig jemals auf irgendeinen Gedanken von Gott verfallen muß, so ist es dennoch, so oft es mir beliebt, an ein erstes und höchstes Wesen zu denken, und seine Idee gleichsam aus meinem Geiste hervorzuholen, notwendig, ihm alle Vollkommenheiten zuzuschreiben [...]“ [Übersetzung Descartes (1994), 56f.]) Und ob Gott nun existiert oder nicht: Allemal gehört „Sterblichkeit“ nicht zu den Attributen eines solchen, auch nur *gedachten* höchsten Wesens.

genug von allem!<sup>1128</sup> – Selbstmord begeht<sup>1129</sup>. Das ersehnte Ende kann er aber als Gott nicht sogleich erreichen, da sein eigenes Wesen ihm dabei im Wege steht, und so explodiert er in die Vielheit<sup>1130</sup> und schwächt sich multipel in zahllosen Splittern: „[W]arum zerfloß Gott nicht Gott, wenn er das Nichtsein wollte, sofort ins Nichts? [...] Anstatt dessen entstand eine Welt der Vielheit, eine Welt des Kampfes. [...] Gott hatte die Allmacht, seinen Willen, irgendwie zu sein, auszuführen; aber er hatte nicht die Macht, gleich nicht zu sein.“<sup>1131</sup> „Das retardierende Moment, das Wesen Gottes, machte die sofortige Ausführung des Beschlusses unmöglich.“<sup>1132</sup> Es gibt aus diesem Grunde auch keine metaphysisch fundierten Arten: keine Ideen, keine Gattungscharaktere. *Es gibt nur Individuen*<sup>1133</sup>, die sich im eigenen Entwicklungsgang und aneinander schwächen. Mainländer kennt nur die explodierte Ex-Transzendenz und das aus ihr entstandene, allein existierende immanente Gebiet der Vielheit<sup>1134</sup>: „Gott erkannte, daß er nur durch das Werden einer realen Welt der Vielheit, nur über das immanente Gebiet, die Welt, aus dem Uebersein in das Nichtsein treten könne.“<sup>1135</sup> – Das „retardierende Moment“ als das reinterpretierte malum metaphysicum dieser Philosophie<sup>1136</sup>, das sich dem direkten Weg ins absolute Nichts entgegenstellt und stattdessen den Umweg über das Leben diktiert, ist aus dieser übergeordneten Perspektive das Überbleibsel der göttlichen wesenhaften Subsistenz: Wo etwas aus sich heraus war<sup>1137</sup>, kann selbstverständlich nicht sofort

1128 Mainländer gibt keine Begründung für die göttliche Lebensmüdigkeit. Alles, was er liefert, ist einen offensichtlichen Zirkel: Die Begründung für den göttlichen Selbstmord ist der Vorzug des Nichts; die Begründung aber für den Vorzug des Nichts ist, dass Gott sich im Selbstmord für das Nichts entschieden hat. – „Es muß wohl das Nichtsein vor dem Uebersein den Vorzug verdient haben, sonst würde es Gott in seiner vollkommenen Weisheit nicht erwählt haben. Und dies um so mehr, wenn man die Qualen der uns bekannten höheren Ideen, der uns am nächsten stehenden Thiere und der Menschen erwägt, mit welchen Qualen das Nichtsein allein erkaufte werden kann.“ PE I, 325

1129 „[D]iese einfache Einheit ist gewesen; sie ist nicht mehr. Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt.“ PE I, 108

1130 Mainländer nennt dieses Geschehen das Geben des „ersten Impulses“ an die nun entstehenden Einzelwesen: „Als die vorweltliche einfache Einheit, die absolute Ruhe und das transzendente Gebiet unterging, entstand die Vielheit, die Bewegung und das immanente Gebiet, die Welt. Die Bewegung, welche jeder individuelle Wille alsdann hatte, war ein erster Impuls [...]“ PE I, 89

1131 PE I, 323f.

1132 PE I, 355

1133 Dies ist vielleicht der auffälligste Punkt, an dem Mainländer weit von Schopenhauer entfernt verbleibt: Der alleinige Wille Schopenhauers – sein „ἕν καὶ πᾶν“ (vgl. z. B. W II, 739) – wird völlig zugunsten eines strengsten Individualismus geopfert.

1134 „Wir haben [...] ein rein immanentes Gebiet, in oder hinter oder über welchem keine Kraft wohnt, man nenne sie, wie man wolle, die, wie der verborgene Direktor eines Puppentheaters die Puppen, die Individuen bald dieses, bald jenes thun lasse.“ PE I, 108

1135 PE I, 325

1136 Vgl. Kap. 7.4

1137 Müller-Seyfarth (2000), 83ff., führt dieses Gottesbild auf Mainländers langanhaltende Beschäftigung mit Spinoza zurück. Hier spräche der Gottesbegriff der „Ethik“: Besonderes Augenmerk müsse auf der Attribuierung der Existenz aus sich selbst heraus liegen, die die (einzige) Substanz bei Spinoza bekanntlich auszeichnet: „Propositio VII. *Ad naturam substantiae pertinet existere.*“ (Spinoza (1999), 12) Diese Subsistenz wird im Fortgang in Mainländers System produktiv genutzt, nämlich – wie im Haupttext sogleich argumentiert – als innerweltliches „retardierendes Moment“, das überhaupt für das Lebensphänomen sorgt.

Müller-Seyfarth (2000), 85, macht noch eine zweite konzeptuelle Auswirkung der *Ethik*-Rezeption und deren Gottesbildes aus: „So ist ihm [Mainländer, Th.L.] auch der erste Impuls, der den Zerfall der Transzendenz in die Immanenz einleitete bzw. erst ermöglichte, nicht einer äußeren Einwirkung zu verdanken, sondern sie ist

Nichts werden. Die göttliche Subsistenz wird innerweltlich verschliffen zur Retardation für den Todestrieb, zum „*retardirenden Moment*“<sup>1138</sup> im Angesicht der völligen Vernichtung. Die Retardation ist in jedem Wesen als individuelle Restkraftmenge konzipiert und heißt im Gesamt „Kraftsumme“ der Welt<sup>1139</sup>. – Notwendig gewordenes Leben als stetiger Kraftverlust erweist sich als Abbau der göttlichen Überreste; das wurde bei Mainländer immer so verstanden: „*Das Leben aber ist der Kampf, in welchem sich dieser nicht sein wollende Gott windet, oder, besser, es ist der Prozess der Verwesung seiner Theile, jeder Mensch ein Stück Gottesaas; [...]*“<sup>1140</sup>

Dieses Noch-nicht-Nichts aus dem Wesen der Gottheit, das da als grundübelhafte Kraftsumme noch verweilt, muss im Weltentwicklungsgang nun entsprechend stetig weiter beseitigt werden<sup>1141</sup>: „*Die Welt musste entstehen, der Proceß, in welchem das retardirende Moment allmählich aufgehoben wird.*“<sup>1142</sup> „*[D]ie Welt ist das Mittel zum Zwecke des Nichtseins [...]*“<sup>1143</sup> „*[J]edes Individuum wird, durch Schwächung seiner Kraft, in seinem Entwicklungsgang bis zu dem Punkt gebracht, wo sein Streben nach Vernichtung erfüllt werden kann.*“<sup>1144</sup> – Dementsprechend bedeutet jede neue Organisation des „*Lebens*“<sup>1145</sup> neuen irreversiblen Kraftverlust, jeder gegangene neue Umweg dient der weiteren Verausgabung; Otto von Dühsfeld, der nach endloser Verausgabung erschöpft auf dem Krankenbett verendet, ist Sinnbild der gesamten Natur. Jeder Naturgegenstand, der seinem individuell bestimmten Willen – seinem „*Charakter*“<sup>1146</sup> – entsprechend wirken muss, ist die von langer Hand geplante List der göttlichen Vorsehung, ihr eigenes Kraftpotential zum absoluten Nullpunkt zu führen. Jede Einzelexistenz als bestimmter Wille ist ein bestimmter Part des göttlichen Selbstmordprojektes<sup>1147</sup>. Jede Einzelexistenz stirbt in ihrer erschöpfenden Tätigkeit zwangsläufig

---

Ausdruck – analog zu Spinozas Gott als Ursache seiner selbst – einer selbstbezüglichen Handlung.“

1138 PE I, 330

1139 „[D]as ganze Wesen Gottes ging in die Welt über in veränderter Form, als eine bestimmte Kraftsumme; [...]“ PE I, 327. Da die „Kraftsumme“ das endliche Gesamt aller individuellen Kraftquanten, also aller Einzelwesen, meint, kann man wie oben formulieren, dass jedes Individuum eine bestimmte Restkraftmenge aus der göttlichen Selbstmordtransformation bedeutet.

1140 Hausegger (1889), 84

1141 Vgl. PE II, 635: „Alles andere könnte die Kraft *sofort* erlangen, nur nicht die Vernichtung ihrer selbst. Deshalb muß diese Kraft durch den Weltproceß abgetödtet werden.“

1142 PE I, 355

1143 PE I, 325

1144 PE I, 327

1145 Der Begriff „Leben“ bezeichnet für Mainländer alles, was eine Bewegung hat: „Ferner sind Leben und Bewegung Wechselbegriffe; denn wo Leben ist, da ist Bewegung und umgekehrt [...]“ PE I, 49 – In gewisser Weise ist auch dies eine Umkehrfigur, wenn man bedenkt, dass das Leben nur zum Zwecke des Todes ist: Das All-Leben wird ausgerufen, um es gerade durch die ubiquitäre Lebendigkeit samt und sonders in den absoluten Tod zu überführen.

1146 Einen „Charakter“ zu haben bedeutet ja einzig, *bestimmter Wille* zu sein, das heißt: das Leben auf eine bestimmte Weise zu wollen: „Wie der Mensch, will ferner das Thier in einer bestimmten Weise leben, d. h. es hat einen *Charakter*.“ PE I, 68 – Und, worauf später noch näher einzugehen sein wird: In der Natur Mainländers hat – wie schon bei Schopenhauer (vgl. Kap. 3.1) – *alles* einen Charakter.

1147 „Diesen Proceß, das allgemeine Weltchicksal, bestimmte die göttliche Weisheit (wir reden hier nur bildlich), und in ihr bestimmte Alles, was ist, seinen individuellen Lebenslauf.“ PE I, 355 – Im Rückgriff auf Kapitel 7.3 ist zu erkennen, dass der „persönliche optimale Verausgabemodus“, als der der „Dämon“ beziehungsweise der

den Tod Gottes nach. Alles wird hier *imitatio dei*, des *lebensmüden Gottes* – und vollendet in dieser Referenz erst nach und nach dessen Tod.

An diesem Gedanken entlang, dass in der Welt etwas dringend abgebaut werden müsse, wird zudem eine metaphysische Letzterklärung der gesamten Willensmetaphysik gegeben: „*Wir haben es überhaupt nur deshalb mit einem Willen zu thun, weil etwas erlangt werden soll, was noch nicht ist, weil ein retardirendes Moment vorhanden ist, das die sofortige Erreichung unmöglich macht.*“<sup>1148</sup>

Mainländer erklärt dem Leser sogar noch das „Warum“ des verborgenen „Was“ in der Welt: Dass das innere Wesen aller Dinge Wille ist, liegt nur am göttlichen *Streben* nach der finalen Vernichtung. Dieser philosophisch wenig ernsthaft anmutende Schritt – der de facto genauso viel oder wenig philosophisch gehaltvoll bleibt wie Leibnizens Anspruch, das Prinzip des zureichenden Grundes als Letztgesetz in Gott auszumachen<sup>1149</sup> – leistet an diesem Ort vor allem einen elementaren Hinweis. Es zeigen sich deutlich die Konturen einer Komponente im Modell Mainländers, auf die bisher nur kurz vorverwiesen wurde<sup>1150</sup>: Als weiterer Kernpunkt im rhetorischen Modell dieser Philosophie, neben der Umwegsfiguration, wird hier auf eine energetische Annahme hingedeutet, dass nämlich einen Umweg zu gehen unwiederbringliche *Kraft* verbraucht. Dieser „Kraftverbrauch“, den der Umweg erfordert, ergibt die dritte und letzte Komponente im Grundmodell der Mainländer'schen Philosophie.

Aus ihr folgt erstens, dass je größer der Umweg, desto größer der Kraftverbrauch; und wenn der Kraftverbrauch das ultimative Ziel der Welt darstellt, dann ist vorherzusehen, dass die Umwege des Lebens zunehmen werden. Aus ihr folgt nächst zweitens ein quasi ökonomisches Korollarium: Wenn jedes Einzelwesen nur über eine bestimmte Menge an Kraft verfügt, dann geht sein größerer kraftraubender Umweg – also seine Weiterentwicklung – immer mit einer gleichzeitigen anderweitigen Schwächung einher. Kraft, die für den Umweg benötigt wird, kann nicht gleichzeitig an anderer Stelle aufgewendet werden. Drittens muss als Gesamtbilanzierung des jahrtausendelangen Umwegs im Entwicklungsgang aller Dinge – inklusive der Menschheit – überhaupt ein irreversibler Kraftverlust angenommen werden, weil die Welt eben „*eine endliche Kraftsumme und jeder Verlust an Kraft durch Nichts zu ersetzen [ist], denn woher sollte ein Ersatz genommen werden?*“<sup>1151</sup> – Erstens ist so die Entwicklung des höheren Lebens in der Welt aus dem

---

„Charakter“ dort betitelt worden ist, aus höherer Perspektive einen genau eingepassten Teil des minutiös geplanten Gottesselbstmordes darstellt. Die dort genannte „Daseinsbewegung“ entpuppt sich hier als das Restselbstmordprojekt der Gottheit.

1148 PE I, 330

1149 „Une simple volonté sans aucun motif (a mere will) est une fiction non seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encor chimerique et contradictoire, incompatible avec la definition de la volonté, et assez réfutée dans la Theodicée.“ GP VII, 371f.

1150 Vgl. Kap. 7.6

1151 PE II, 626

Strukturmodell direkt einsichtig zu machen: Der Umweg muss zunehmen. Mainländer formuliert also: „*Es erhellt aus unseren bisherigen Untersuchungen, daß das ganze Reich der Organismen nur eine bessere Form für die Abtödtung der im Weltall thätigen Kraftsumme ist.*“<sup>1152</sup> Zweitens ist direkt zu konstruieren, dass höher organisiertes Leben eklatante Schwächen aufweisen wird, indem das individuelle, für die individuelle Entwicklung aufwendbare Kraftquantum endlich ist: „*Die Entwicklung des Geistes schwächt den Willen direkt, weil der Geist nur auf Kosten des Willens sich stärken kann [...]*“<sup>1153</sup> Und drittens nimmt einerseits die Lebenskraft der Individuen in der Gesamtentwicklung der Menschheit überhaupt stetig ab, indem das universelle Kraftquantum endlich ist: „*Nur der ganze Wille, die Lebenskraft des Dämons, wird im Lauf der Menschheit schwächer.*“<sup>1154</sup>

Daraus wird das hier propagierte Gesamtwesen des Kosmos direkt erkennbar: Es ist eine stetig sterbende, *gerade durch* ihre höheren Organisationsformen dahinsiechende Welt. Der Todessuchtsphilosophie Mainländers ist das Faktum des Lebens kein Erklärungsproblem, sondern wird als kraftverbrauchende Umwegssteigerung durch das rhetorische Modell eingeholt zum Katalysator der endgültigen Vernichtung. – „*Wir haben gesehen, daß ein einziges großes Gesetz die Natur von Anfang an beherrschte, beherrscht und beherrschen wird bis zu ihrer Vernichtung: das Gesetz der Schwächung der Kraft. Die Natur wird alt*“<sup>1155</sup>; entsprechend „*dem von mir gelehrteten Ziel der Erlösung, der Ruhe, der Abtödtung der Energie, des ewigen Friedens, [...]*“<sup>1156</sup> Und genau an diesen Stellen kommt der zweite Hauptsatz der Thermodynamik als kosmologische Theorie – wie bereits zitiert – so sehr recht: „*Seine [Helmholtz', Th.L.] Theorie vom Wärmetod besagt, daß die Uhr des Universums allmählich abläuft und es schließlich den Zustand maximaler Entropie erreichen und den Wärmetod erreichen wird. Die gesamte verfügbare Energie ist dann verbraucht und jegliche Aktivität erloschen. Der Wärmetod des Universums entspricht einem Zustand ewiger Ruhe.*“<sup>1157</sup> Es klingt nach dem Gleichen. Zumindest wollte man doch vorerst meinen, um genau dieses Theorem müsse sich die Philosophie Mainländers kristallisieren. – In den folgenden Kapiteln soll daher eine alternative Lesart der philosophischen Weltvernichtungstheorie Mainländers geleistet werden (8.3), die sich dem Autor nicht über das vorangestellte Entropietheorem (8.1), sondern die ihm de facto bestens bekannte Newton'sche Kosmologie nähert (8.2). Das stete Sterben

---

1152 PE I, 338

1153 PE I, 284. Die postulierte „eklatante Schwäche“ höheren Lebens lässt sich an Folgendem ersehen: „Die gewachsene Intelligenz hatte ferner die sichere Bewegung des Menschen zerstört, denn je mehr ganze Bewegung sich spaltet [hier sieht man nochmals die Endlichkeit des individuellen Kraftquantums: Es gibt nur Spaltung des Vorhandenen, Th.L.], d. h. je größer Sensibilität und Irritabilität werden, desto schwankender der Wille. Die sicherste Bewegung hat der Flachkopf.“ PE I, 259

1154 PE II, 639

1155 PE I, 346

1156 Rauschenberger (1912), 121

1157 Rifkin (1982), 58

der auf sich allein gestellten Welt ist nämlich ebenso Newton'sches Gedankenmaterial.

## 8.2 Newton, Clarke, Leibniz und die Erhaltung des Kosmos

Zwei grundlegende Möglichkeiten gäbe es, sich den Kosmos vorzustellen: Die eine sei, ihn als *perpetuum mobile* zu betrachten, als Maschine, die aus sich selbst heraus immerzu eingriffsfrei läuft. – Das wäre, sagt Gottfried Wilhelm Leibniz, die wesentlich bessere. Die andere sei, ihn als wartungsbedürftig zu interpretieren, als Maschine, die von Zeit zu Zeit vom kosmischen Artifex justiert werden muss. – Das wäre, sagt wieder Leibniz, die wesentlich schlechtere. Und zwar deswegen, weil sie die Herrlichkeit Gottes schmälere: Dem perfekten Wesen zieme nur das perfekte Werk, und eine wartungsfreie Maschine sei allemal die beste Maschine: „*Quand j'ay dit que Dieu a opposé à de tels desordres des remedes par avance, je ne dis point que Dieu laisse venir les desordres, et puis les remedes, mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les desordres d'arriver.*“<sup>1158</sup>

Diese Argumentation, derer sich der alt gewordene Leibniz in den Streitschriften mit Samuel Clarke bedient, ist ein Gemeinplatz seiner lebenslang ausgearbeiteten Philosophie: Sie wurde schon als Hauptargument zuvor gegen den Occasionalismus herangezogen, als der große rationalistische Philosoph die Unwürdigkeit des Konzeptes bemängelte, Gott als Lückenbüßer seiner schlechten Planung „bei Gelegenheit“ zwischen *res extensa* und *res cogitans* vermitteln zu lassen<sup>1159</sup>: „*La seconde maniere de faire tousjours accorder deux horloges bien que mauvaises, pourra estre d'y faire tousjours prendre garde par un habile ouvrier, qui les mette d'accord à tous momens: et c'est ce que j'appelle la voye de l'assistance. [...] La voye de l'assistance est celle du systeme des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir Deum ex machina [...]*“<sup>1160</sup> Bekanntlich führt diese Problematik Leibniz dann zur Postulierung der „prästabilierten Harmonie“, innerhalb derer das System in allen Belangen von allein durch alle Zeit hindurch läuft, „*et c'est ce que je trouve aussi*

---

1158 GP VII, 366: „Wenn die aktive Kraft im Universum aufgrund der natürlichen von Gott aufgestellten Gesetze abnähme, so daß es einer neuen Einwirkung bedürfte, um diese Kräfte zu erneuern, wie wenn ein Arbeiter die Mangelhaftigkeit seiner Maschine repariert, so wäre das eine Unordnung nicht nur in Bezug auf uns, sondern auch in Bezug auf Gott selbst. Er konnte dem zuvorkommen und seine Mittel besser wählen, um einen solchen Mißstand zu vermeiden: also hat er es auch wirklich getan.“ [Übersetzung Clarke (1990), 31]

1159 Vgl. zum Occasionalismus Kap. 3.3.1

1160 GP IV, 501: „Die zweite Art, zwei, wenngleich schlechte Uhren miteinander in Übereinstimmung zu bringen, wird die sein, stets einen tüchtigen Handwerker anzustellen, der sie alle Augenblicke in Übereinstimmung setzt. Dies nenne ich den Weg des äußeren Beistandes (*assistance*). [...] Der Weg des äußeren Beistandes kommt im System der Gelegenheitsursachen zum Ausdruck; es heißt dies jedoch, meine ich, einen *deus ex machina* [...] einzuführen [...]“ [Übersetzung Leibniz (1696), 273]



*possible que le systeme du surveillant, et plus digne de l'Auteur de ces substances, horloges ou automates.* <sup>“1161</sup>

Das zweite Uhrengelehnis wird aus demselben Grund – dem Schöpfer sei es unwürdig! – verworfen, wie Clarkes Idee, dass Gott von Zeit zu Zeit ordnend in seinen Kosmos eingreifen muss. Clarkes Meinung nach geschehe dies zwar nicht wegen der fehlenden Substanzkommunikation – wohl aber wegen des universellen Kraftverlustes: *„The Active Forces, which are in the Universe, diminishing themselves so as to stand in need of new impressions; [...] is the consequence of the nature of dependent things.* <sup>“1162</sup> – Aus diesem Konzept jedoch spricht Isaac Newton, nicht originär Samuel Clarke<sup>1163</sup>, und Leibniz streitet sich über die Frage nach dem göttlichen Eingriff indirekt mit Isaac Newton und dessen Verlustkonzept in den *Opticks*. Newton schreibt dort, wie auch Clarke im dritten Antwortbrief an Leibniz als Anmerkung für den Leser mitteilt: *„Seeing therefore the variety of Motion which we find in the World is always decreasing, there is a necessity of conserving and recruiting it by active Principles [...]. And if it were not for these Principles, the Bodies of the Earth, Planets, Comets, Sun and things in them, would grow cold and freeze, and become inactive Masses; and all Putrefaction, Generation, Vegetation and Life would cease, and the Planets and Comets would not remain in their Orbs.* <sup>“1164</sup> Dass der letzte Satz Newtons überaus deutlich an

---

1161 GP IV, 520: „und das halte ich für ebenso möglich wie das System des Überwachers und halte es des Urhebers dieser Substanzen, Uhren oder Automaten für würdiger.“ [Übersetzung Leibniz (1965), 261]

1162 GP VII, 370

1163 Diese Aussage ist normalerweise mit Vorsicht zu betrachten: Zurecht macht Janiak (2006) darauf aufmerksam, dass „we are still left with the question of whether he [Clarke, Th.L.] faithfully represented Newton's views in his responses to Leibniz's letters. Of course, readers of the correspondence will differ on this question, not least because they will differ on the proper interpretation of Newton's views.“ Andere Interpretatoren halten es durch und durch für ausgemacht, dass Clarke nur Sprachrohr Newtons in dieser Korrespondenz sei; ganz abgesehen von der äußeren Wahrscheinlichkeit für diese Ansicht, indem „Clarke was Newton's parish priest, and the two were neighbours in London in the relevant period“ (Janiak (2006)). Dellian (1990), XVI, zum Beispiel spricht in seiner thesenreichen Einleitung zum Briefwechsel davon, dass „Clarkes Schriften [...] ohne jede Einschränkung als von Newton autorisierte Erläuterungen der Newtonischen Naturphilosophie anzusehen [seien, Th.L.], ganz unabhängig davon, ob und inwieweit Newton auf ihren Inhalt und die Formulierungen im einzelnen Einfluß genommen hat; denn die Standpunkte von Clarke und Newton decken sich in allen behandelten Fragen. Was Clarke geschrieben hat, hat Newton, wenn schon nicht eigenhändig entworfen, so doch mit Sicherheit gedacht und mit Clarke abgesprochen. In diesen Streitschriften spricht der Geist Newtons.“ Und obwohl schwer auszumachen ist, was Newton ohne direkte Textzeugnisse „mit Sicherheit gedacht“ hat, kommen auch weitere Wissenschaftshistoriker, die textgestützt an diese Abhängigkeitsfrage herangehen, zu einem ähnlichen Ergebnis: Die zum Standard in diesem Rahmen avancierte Untersuchung von Koyré/Cohen (1962), erweist anhand von Nachlassnotizen Newtons, wie aufmerksam er den Austausch zwischen Leibniz und Clarke verfolgt hat und dass er wohl an der Herausgabe der Erstveröffentlichung des Briefwechsels kurz nach Leibnizens Tod beteiligt war. – Für den hier abzuhandelnden Kontext allerdings muss man die komplexe Interpretationsgeschichte der Briefe gar nicht weiter verfolgen: Das Konzept des notwendigen göttlichen Eingriffs wird von Clarke gänzlich unmissverständlich Newton zugeschrieben, indem er zu diesem Punkt des Streits eine Stelle aus den *Opticks* anmerkt.

1164 Newton (1952), 399f. Dem Satz „[...] there is a necessity of conserving and recruiting it by active Principles [...]“, folgt in der lateinischen – auf dem europäischen Festland weit verbreiteten – Ausgabe der *Opticks* noch unmissverständlicher in Bezug auf den stetigen göttlichen Eingriff: „vel ex his principiis actuois vel ex imperio voluntatis oritur [Kursivierung, Th.L.]“; vgl. Alexander (1976), XVIII. – Auch hier ist zu erkennen, wie sehr sich Clarkes Standpunkt, Gott sei dazu da, „to replenish the decaying motive force in the world“ (Vailati (1997), 177), mit Newtons Denkweise deckt.

Mainländers Aussage erinnert, dass die Welt im Rahmen der immer weiter abnehmenden Bewegung in die „Centralsonne stürzen“ werde<sup>1165</sup>, sollte im Hinterkopf behalten werden. Newton selbst kam überhaupt auf diese Idee der abnehmenden Kraft durch die zeitgenössische Problematik des unelastischen Stoßes<sup>1166</sup>: Wenn ein physikalischer Körper ein perfekt harter Körper ist, resultiert bei Kollision zweier dieser Körper keinerlei Zurückprallen. Die Kraft scheint demnach verloren, indem beide Körper stillstehen. Die Ausweitung dieses Argumentes und damit der Glaube an den universellen Kraftverlust resultiert bei Newton aus der experimentell gewonnenen Einsicht, dass es eigentlich gar keine perfekt elastischen Körper gibt: „Moreover, since experiment shows that composite bodies are at best only partially elastic, Newton could reasonably conclude that every time two bodies collide, some amount of motion is lost.“<sup>1167</sup> – Max Jammer gibt in seinem Klassiker über den Kraftbegriff die Synopse dieses Konzeptes: „Since the Newtonians were of the opinion that »force« have to be supplied from time to time by God to the universe, which otherwise would come to a complete standstill.“<sup>1168</sup>

Letztlich einig sind sich Leibniz und der Newtonianer Clarke nur darin, dass die Weltmaschine ständige Erhaltung benötigt; nicht einigen können sie sich darauf, wie dies geschieht<sup>1169</sup>.

Eingriffsfreie grundlegende Stützung des aus sich selbst heraus laufenden Weltuhrwerks – „une

1165 PE I, 344: „Dann halten wir uns [bei der Überlegung, was das Ende der Welt beinhalten werde, Th.L.] an die Thatsache, welche wir den Astronomen verdanken, daß sämtliche Weltkörper, durch den Widerstand des Aethers, ihre Bahnen allmählich verengen und schließlich alle in die echte Centralsonne stürzen werden.“

1166 Vgl. zu diesem Hintergrund Vailati (1997), 176f.

1167 Vailati (1997), 176. Leibniz dagegen glaubte, dass beim unelastischen Stoß die Kraft in die unendlich teilbaren kleineren Elemente des Körpers verteilt wird. Selbst wenn also die Körper äußerlich stillstehen, würden sie gleichsam innerlich „rütteln“: Die Kraft würde nach innen verschoben. „J’avois soutenu que les forces Actives se conservent dans le monde. On m’objecte, que deux corps mols ou non-elastiques, concourant entre eux, perdent de leur force. Je reponds que non. Il est vray que les tous la perdent par rapport à leur mouvement total, mais les parties la reçoivent, étant agitées interieurement par la force du concours ou du choc. Ainsi ce dechet n’arrive qu’en apparence. Les forces ne sont point detruites, mais dissipées parmy les parties menues. Ce n’est pas les perdre, mais c’est faire comme font ceux qui changent la grosse monnoye en petite.“ GP VII, 414 („Ich hatte behauptet, daß sich die aktiven Kräfte in der Welt erhalten. Man hält mir entgegen, daß zwei weiche oder unelastische Körper, die zusammenstoßen, an ihrer Kraft verlieren. Ich antworte nein. In der Tat nehmen die ganzen [Körper] in diesem Fall im Verhältnis zu ihrer Gesamtbewegung [an Kraft] ab, aber diese geht auf die Teile über, die durch die Kraft des Zusammentreffens oder des Stoßes im Inneren hin- und herbewegt werden. Folglich tritt ein Verlust nur scheinbar ein. Die Kräfte sind keineswegs zerstört, sondern auf die kleineren Teile verteilt. Das heißt nicht, sie zu verlieren, sondern es bedeutet dasselbe, wie großes Geld in kleines umzutauschen.“ [Übersetzung Clarke (1990), 96])

1168 Jammer (1957), 168

1169 Vgl. auch die Wiedergabe der Argumentationsschritte bei Vailati (1997), 37ff., bis zum Endergebnis: „[...] Clarke and Leibniz did not agree on the nature of divine conservation [...]“ Vailati (1997), 41

Das grundlegende Problem, das Clarke respektive Newton und Leibniz ausfechten, besteht darin, auf welcher Ebene die – von beiden Parteien ja zugestandene – Erhaltung durch Gott eigentlich greift. Für Leibniz sorgt Gott für das Fortbestehen des kontingenten Sachverhaltes, dass weiterhin eher etwas ist als vielmehr nichts; Gott erhält die Dinge gemäß Leibniz in ihrer Existenz. Dagegen regelt das Gesetz der Krafterhaltung den Fortbestand des Wie ihrer Existenz; für Leibniz ganz ohne göttlichen Eingriff. Für Clarke dagegen stützt Gott nicht nur die grundlegende Existenz der Dinge, sondern greift auch in das innerweltliche „Wie“ ihrer Existenz ein; „Erhaltung“ heißt für Clarke sowohl den Fortbestand des „Dass“ der Existenz zu sichern, wie auch des „Wie“. – Sehr luzide machen Kvanvig/McCann (1988), 33, auf diesen Ebenenunterschied aufmerksam: „Scientific laws speak only to the transformations of persisting things. Properly understood, they offer no grounding or explanation for the fact that anything in the world ist sustained.“

*preservation et continuation actuelle des Etres, pouvoirs, ordres, dispositions et motions* <sup>1170</sup> – auf der Seite Leibnizens steht gegen einen wirklich innerweltlich eingreifenden Schöpfer auf der Seite Clarkes, den anders man aus seiner eigenen Welt angeblich ausschließen würde: „*The Notion of the World's being a great Machine, going on without the Interposition of God, as a Clock continues to go without the Assistance of a Clockmaker; is the Notion of Materialism and Fate, and tends (under pretense of making God a Supra-Mundane Intelligence) to exclude Providence and God's Government in reality out of the World.*“ <sup>1171</sup>

Leibniz und Clarke streiten sich also um die grundlegende Konzeption der *Erhaltung der Welt*, der Leibniz eben in Gott eine basale Existenzstütze zugesteht; die Clarke beziehungsweise sein Freund Newton aber bei aller prinzipiellen Stützung ohne aktive innerweltliche, krafterhaltende Eingriffe langsam den Ruhetod sterben sieht.

### 8.3 Schöpfung ohne Erhaltung – Mainländers fast klassische Kosmologie

„*Monsieur Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa Montre. Autrement elle cesseroit d'agir.*“ <sup>1172</sup>

– Das glaubt Philipp Mainländer auch; nur ohne göttliche Intervention: Es ist ein Dasein ohne Schöpfer, eine Schöpfung ohne Erhaltung. Mainländers Aussage zur grundlegenden Verbindung

1170 GP VII, 366: „ein gegenwärtiges Bewahren und Dauernlassen der Wesen, Kräfte, Ordnungen, Gliederungen und Bewegungen“ [Übersetzung Clarke (1990), 32]

1171 GP VII, 354. Die Clarke'sche Argumentationsbewegung selbst, dass ein Gott *in* der Welt stetig aktiv sein müsse, um wirklich Gott und nicht nur Maskottchen seiner Schöpfung zu sein, taucht übrigens wieder in einem neueren Aufsatz zum Konzept von Schöpfung und Erhaltung auf. Dort, so heißt es, müsse Gott von Augenblick zu Augenblick jedes Ding aktiv innerweltlich erhalten – gleichsam einzeln vor dem Fall ins Nichts „retten“ –, damit man ein Konzept von Erhaltung überhaupt aufrechterhalten könne. Denn ansonsten gelte: „[C]onservation is unnecessary, indeed, excluded, if God is timeless. Rather God is engaged in sustaining the four-dimensional universe *as a whole* [Kursivierung, Th.L.] and every entity in it [...]“ Craig (1998), 188. – Das sorgenvolle „*as a whole*“, das als echtes Erhaltungskonzept nicht anerkannt werden kann, ist genau die Sorge, die Clarke das selbstlaufende Universum Leibnizens ablehnen lässt. Dass das Selbstlaufende basale Existenzstützung erhält, ist Clarke als echte Erhaltungstheorie so fernliegend, dass Leibniz extra beteuern muss, er glaube doch ebenfalls an die göttliche Erhaltung: „Je n'ay jamais donné sujet de douter, si la conservation de Dieu est une preservation et continuation actuelle des Etres [...]“ GP VII, 366. („Ich habe niemals Veranlassung gegeben, daran zu zweifeln, daß die Erhaltung durch Gott ein gegenwärtiges Bewahren und Dauernlassen der Wesen [...] ist; [...]“ [Übersetzung Clarke (1990), 32]) – Die Clarke'sche Position derweil, dass ein eingriffsfreies Uhrwerk für dessen Hersteller kein Kompliment darstellt, wird von Blumenberg (1969), 31, in die Theologie des 14. Jahrhunderts eingereiht: „Kein Gedanke von der Art der späteren Hochschätzung des Uhrmachers, der sich gerade dadurch auszeichnet, daß sein Werk ohne ihn und seine Eingriffe weiter besteht, sondern die umgekehrte Prämisse: *si aliquod sit agens sine quo effectus potest manere postquam factus est, non est sufficiens agens illius effectus.*“

1172 GP VII, 352: „Herr Newton und seine Anhänger haben zudem eine sehr sonderbare Ansicht von Gottes Werk. Nach ihnen muß Gott von Zeit zu Zeit seine Uhr aufziehen. Andernfalls bliebe sie stehen.“ [Übersetzung Clarke (1990), 10]

seines Ansatzes mit dem Konzept der göttlichen Erhaltung lautet: „Hier [in der Frage nach der Erhaltung der Bewegung, Th.L.] liegt eine Schwierigkeit, die nur dann gehoben werden kann, wenn man den Impuls in das Wesen des Körpers selbst verlegt und ihn entweder selbst zu einer constant fortwirkenden Kraft macht, oder ihn kontinuierlich erhalten werden läßt [...]“<sup>1173</sup> Es steht kontinuierliche Erhaltung von außen gegen Inhärenz der Kraft im „beharrenden“ Einzelding<sup>1174</sup>. – Mainländer entscheidet sich natürlich für die Inhärenzvariante<sup>1175</sup>: Gott als möglicher Erhalter ist tot, und jede äußerlich sichtbare Kraftregung wird anhand des Selbstbewusstseins analogisch interpretiert als veräußerter „innerer Trieb“<sup>1176</sup>, als objektivierter Wille<sup>1177</sup>: „Was ist nun die im Kern unseres Innern sich entschleiernde Kraft? Es ist der Wille zum Leben.“<sup>1178</sup> „Wir haben ihn [den Willen zum Leben, Th.L.] im innersten Kern unseres Wesens erfaßt als das der (von außen

1173 PE I, 89

1174 Neben der oben genannten kontinuierlichen Erhaltung kennt Mainländer PE I, 80, auch den Begriff der „Beharrung“, die einem Einzelding zukäme. – Die Geschichte dieser beiden konträren Konzepte zeichnet Blumenberg (1969): Nach seiner Rekonstruktion löse schließlich der radikale Gedanke einer *verlustfreien* Selbsterhaltung den einer äußeren, schöpfungsgleichen Erhaltung ab. – Wie Mulsow (1995), 397, richtig betont, steht Newtons oben gezeichnete Lehre trotz Einführung eines Beharrungsprinzips noch „im Kontext einer cartesisch gefaßten «creatio continua»“, indem Gott ja den durch unelastischen Stoß entstehenden Kraftverlust stetig ausgleichen muss. Gänzlich anders als Newton – aber auch ganz anders als Leibniz – klingt daher Blumenbergs Gewährsmann für die Extremposition der völligen Selbstständigkeit der Schöpfung Johann Friedrich Weitenkampf, der schließlich von einer erhaltenden Tätigkeit Gottes überhaupt nichts mehr weiß und gegenteilig sogar bemüht ist, die *vernichtende* Tätigkeit Gottes beim Weltuntergang zu Gunsten der Selbsterhaltung einzuschränken, „weil die Durchbrechung dieser Selbsterhaltung des Ganzen die nicht zu rechtfertigende »Allmacht« erfordert.“ (Blumenberg (1969, 49). An dieser Stelle ist das Gewicht der Selbsterhaltungsnotion so übermächtig geworden, dass so wie man sich einerseits täuscht, „*wofern man glauben wollte, daß die Kräfte der Welt veralten, verschwinden, und von Jahren zu Jahren abnehmen*“ (Blumenberg (1969), 49), man sich andererseits täuscht, wenn man annimmt, dass Kräfte im Direkteingriff zum Verschwinden gebracht werden könnten. „Hier kann *a fortiori* erschlossen werden, wie weit der Gedanke einer Erhaltung durch *creatio continua* [...] entfremdet war, wenn er nicht einmal für die Eschatologie eine Maßnahme vom Typus der Schöpfung konzedieren konnte.“ Blumenberg (1969), 48

1175 Mainländer selbst kam mit diesem Konzept wahrscheinlich als erstes durch Spinoza in Berührung. Im *Tractatus* formuliert letzterer: „Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione [...]“ Spinoza (1972), 189 („Und weil es das oberste Gesetz der Natur ist, daß jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich befindet, soviel es an ihm liegt, zu beharren strebt, und zwar nur mit Rücksicht auf sich selbst, nicht mit Rücksicht auf ein anderes, [...]“ [Übersetzung Spinoza (1976), 232]) Auch für Nietzsche später blieb das Entscheidende an der Philosophie Spinozas deren Fokussierung auf die „Beharrung“ und „Selbsterhaltung“, selbst wenn dieses hervorstechende Merkmal mit der reinen Progressionsphilosophie Nietzsches natürlich kollidierte: „Sich selbst erhalten zu wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: – es waren eben Menschen in Nothlagen.“ Nietzsche (1988), 585 [FW, KSA III, 585]

1176 PE I, 89 am Beispiel der Schwerkraft: „Wie wir oben gesehen haben, ist die Schwere nicht *außerhalb* der festen und flüssigen Körper, sondern *in* ihnen zu suchen. Sie ist ihr innerer Trieb und drückt nur aus, daß jeder feste und flüssige Körper im Mittelpunkt der Erde sein *will* [letzte Kursivierung, Th.L.]“

1177 Was diesen Punkt betrifft, dass mit einem Analogieschluss aus dem eigenen Innenleben das Wesen des Äußeren entschlüsselt wird, ist Mainländer ganz Nachfolger Schopenhauers. – Mit an Descartes' *Meditationen* erinnernder Formulierung gibt Mainländer den springenden Punkt seines Vorgehens wieder: „Verschließen wir uns ganz der Außenwelt und blicken aufmerksam in uns [...]. Ich muß mich deshalb hier auf den ganz *positiven* Standpunkt stellen, daß wir das Ding an sich auf dem inneren Wege *vollständig* und *unverhüllt* erkennen. Es ist Wille zum Leben.“ PE I, 467f.

1178 PE I, 44

erkennbaren) Kraft zu Grunde Liegende, und da Alles in der Natur ohne Unterlaß wirkt, Wirksamkeit aber Kraft ist, so sind wir zu schließen berechtigt, daß jedes Ding an sich individueller Wille zum Leben ist.“<sup>1179</sup> Aus steter Kraftextrojektion der individuellen Willensexistenzen besteht der gesamte Kosmos Mainländers.

Das Universum ist demnach voll von unzählbar vielen individuellen, begehrenden Kraftladungsträgern; aber sämtlich haben sie *endliche Ladungen*. Dazu kommt dann der systematische Verlustgedanke, dass jede Betätigung notwendig *irreversible* Verausgabung impliziert: Die beobachtbare Erneuerung eines Wesens auf Kosten anderer – wie die Nahrungsaufnahme der Organismen – ist einerseits keineswegs eine restitutio in integrum, andererseits geht die Stärkung des Einen aufs Konto der Kraft der Übrigen. Erstens nämlich stirbt letztendlich jeder Organismus, und das Leben ist auch hier nur Aufschub und Umweg zum unvermeidbaren Tode: „Jeder Organismus stirbt, d. h. seine Idee [meint hier: sein Wesen als ganzes, Th.L.] wird zerstört.“<sup>1180</sup> Zweitens sorgt die endliche Kraftsphäre des Universums dafür, dass jede Kraftstärkung mit einem Verlust an anderer Stelle einher geht – „Erneuerung“ ist einzig ein Schein, den derjenige haben kann, der den Kontext nicht überblickt. Er würde sonst das schlechte Tauschgeschäft vor Augen haben: „Eine Stärkung ist allerdings möglich, aber stets nur auf Kosten einer anderen Kraft [...]“<sup>1181</sup> Und wenn man bedenkt, dass für Mainländer das organische Leben nur die effizientere Art und Weise ist, Kraft abzutöten, so ist die Stärkung eines höheren Lebewesens, das unvermeidlich stirbt, für seine Stärkung allerdings eine relativ gesehen astronomische Menge fremder Kraft benötigt, in Bezug auf den allgemeinen Kraftvorrat höchst unökonomisch. Es impliziert nämlich indirekt einen gewaltigen Kraftverlust: große Kraft, die aufgewendet wird, etwas im Dasein zu erhalten, das sowieso zugrunde geht. Es ist wie mit dem oben gegebenen Beispiel von den Fischen: Ein Mensch benötigt zu seiner Erhaltung 300 Forellen gleich 90 000 Kaulquappen gleich 27 Millionen Grashüpfer gleich 1000 Tonnen Gras. – Man sieht genau, wie alles Vorangegangene der letzten Kapitel aus der obigen Grundierung organisch hervorgeht: Schöpfung ohne äußere Erhaltung auf der einen Seite wird mit endlichem inhärenten, dem irreversiblen Verlust ausgesetzten Kraftpotential auf der anderen Seite gepaart. Der Kernsatz des Offenbachers: „[W]oher sollte ein Ersatz genommen werden?“<sup>1182</sup>, gleich geltend für das Kraftgesamt des Alls wie auch für das individuelle Kraftmaß des sterblichen Organismus, ist der direkte Spiegel der abgelehnten Erhaltung und das fundamentum inconcussum des Theorems vom sterbenden Weltall.

---

1179 PE I, 49

1180 PE I, 83. Zum Ideenbegriff vgl. Kap. 9.1.2.

1181 PE I, 95

1182 PE II, 626

Viel klarer kann man kaum darlegen, wes Geistes Kind das eigene Weltsystem an seinem Ankerpunkt ist: Es ist in weitester Bestimmung ein klassisch-christliches kosmologisches Modell<sup>1183</sup>, dem mit vollem Bewusstsein eine Komponente gestrichen wurde. Der Kirchenvater Aurelius Augustinus formuliert besonders stark, was Mainländers Position auf den ersten Blick *eigentlich* impliziert: „[E]t si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut ante quam fierent non fuerunt.“<sup>1184</sup> Für Mainländer gibt es keinen göttlichen Erhalter der Welt; die Immanenz steht nach dem Tode Gottes allein da. Der Grund, weswegen die Welt hier überhaupt vorübergehend besteht und nicht sogleich in sich zusammenbricht, wie es die essentielle Endlichkeit und Schwäche des Kreatürlichen gerade durch die Augustinus-Passage sehr nahe legt, liegt in einer nicht zu unterschätzenden, gerade dieser Implikation entgegenwirkenden Denkfigur: Gott ist *eingegangen* in die Welt, die Splitter persistieren, weil sie die zersplitterte göttliche Subsistenz sind<sup>1185</sup>. Anders als im Makkabäerbrieft zuerst und bei Augustinus am eindringlichsten behauptet ist die Mainländer'sche Welt nicht entstanden „ἐξ οὐκ ὄντων“<sup>1186</sup>, sondern entstanden aus der Gottheit: Die Schöpfung der Welt ist die Erschöpfung Gottes. Endliches Dasein gibt es, weil jedes Ding von der in ihm gebündelten Restkraft der toten Gottheit zehrt. Für eine bestimmte Latenzperiode kann bei Mainländer auf den Erhalter verzichtet werden, da ja eine *begrenzte* Erhaltungsfähigkeit den endlichen Gegenständen inhärent gedacht wird<sup>1187</sup>. – Mainländer ist in genügendem Maße klassischer Philosoph, um zu wissen, was eine Welt voll von endlichen Gegenständen ohne erhaltenden Schöpfer eigentlich an Folgen impliziert: Seinen Augustinus hatte auch er gelesen<sup>1188</sup>. Die *Latenz* zur völligen Vernichtung ist dasjenige, was man der Welt nun bestenfalls – und mit Hilfe der Inhärenz göttlicher Restkraft – zubilligen kann. Andernfalls müsste man – wie Augustinus – ihren instantanen Kollaps behaupten. Die Weltsicht Mainländers kommt aus dem Winkel des klassischen Erhaltungsgedankens damit um den *verstorbenen, aber zugleich in die Welt eingegangenen* Erhalter gar nicht herum: Mainländer muss das *Dasein* in seiner

1183 Kvanvig/McCann (1988), 14f., geben von diesem klassischen Konzept folgende griffige Beschreibung: „The orthodox position would seem to be that the things God creates have no more capacity to continue in existence than to bring themselves to be, and hence that God must not only create the universe, but also conserve it in existence at every point in time after it appears.“ Zum Konzept und dessen Verbreitung vgl. auch Köhler/Stammkötter (1992), 1395ff.

1184 Augustinus (1955), 383. „Und wenn er seine erschaffende Kraft sozusagen von den Dingen abzöge, würden sie sogleich aufhören zu sein, genau wie sie nicht waren, bevor sie wurden.“ [Übersetzung, Th.L.]

1185 Vgl. Kap. 8.1

1186 „ἀξιώσε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γινῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται.“ 2. Makk 7, 28 („Ich bitte Dich, mein Kind, wenn Du in den Himmel hinaufblickst und auf die Erde hinabblickst und alle Dinge im Himmel und auf Erden besiehst, erkenne, dass alles dies Gott aus dem Nichts gemacht hat und so das Menschengeschlecht entstanden ist.“ [Übersetzung, Th.L.]

1187 Müller-Seyfarth (2000), 53, formuliert dementsprechend völlig zurecht: „Diese Kraft wirkt im Individuum und ermöglicht den Drang zum Dasein und das Verharren in ihm.“

1188 Vgl. z. B. die Nennung Augustins PE I, 579.

Philosophie unterbringen, will es aber nicht als ewig *Dableibendes* haben. Für diese Philosophie muss die Welt die verstorbene Gottheit sein; sie ist der Kompromiss zwischen instantanem absolutem Tod und ewigem Leben, nicht so fragil wie das, was aus dem Nichts kommt, und nicht so langlebig wie das, was ewig währt: eine Latenz.

Damit wäre man wieder beim eingängigen „*Gottesas*“<sup>1189</sup> angelangt, dessen Dasein nun als Verzögerung vor der Vernichtung genau wie die zugestandene Latenz beim Handeln gegen den Charakter als selbstgefällig gedacht wird<sup>1190</sup>. Hier, bei Mainländer, zehrt der Splitter Gottes sowohl von sich selbst, von seinem endlichen Kraftquantum, wie auch zur unvollständigen Regeneration von anderen Splittern Gottes. – Woher sonst sollte auch für den ubiquitären, unaufhaltsamen „*Verlust an Kraft*“<sup>1191</sup> im endlichen, einsam existierenden Universum eben jener obige „*Ersatz genommen werden?*“<sup>1192</sup>

Besonders in solchen Erörterungen wird sichtbar: Mainländers Philosopheme handeln nicht von Energietransformation, nicht von der Umwandlung von Energie aus einer nutzbaren in eine nichtnutzbare Form. – Mainländer kennt nur und ausschließlich den simplen, irreversiblen Kraftverlust. Für ihn widerspricht seine Philosophie vehement dem übrigens bei Leibniz zuerst explizit gelehrt Satz von der Erhaltung der Kraft<sup>1193</sup>: Das „*große Gesetz der Schwächung der Kraft [...] steht im Widerspruch mit dem jetzt noch gelehrt Gesetz der Erhaltung der Kraft.*“<sup>1194</sup>. Mainländers Ideenquelle dafür ist jedoch gewiss nicht die Intuition des Entropiegesetzes: Erstens fehlt es dafür, wie gesagt und am Textmaterial besehen, an jeglichen physikalischen Transformationsgedanken. Zweitens heißt es, die Welt sei „*Durchgangspunkt*“ zur nicht begreifbaren „*Vernichtung, die selbstverständlich außerhalb der Welt liegt: sie ist metaphysisch*“<sup>1195</sup>. Und auch dies klingt selbstverständlich nicht nach einem weltimmanenten

---

1189 Hausegger (1889), 84

1190 Diese damit schon zwei Mal aufgetretene Selbstverbrauchsfigur entspricht zunächst auch dem Denken Schopenhauers, dessen einer Wille genauso von sich selbst zehrt (vgl. Kap. 2.2). – Einen gewaltigen Unterschied gibt es aber zwischen den Autokannibalismusfiguren Mainländers und Schopenhauers: Während Mainländers Selbstverzehr darauf hinaus läuft, dass am Ende nichts mehr übrig bleibt, zehrt Schopenhauers Wille in infinitum an sich selbst. Schopenhauers Wille bereitet sich nur Qualen: Die Energiequellen fließen dort ohne Versiegen, wie besonders eindrucksvoll in seinem Bild der in einem einzigen Belang – nämlich demjenigen des Gattungserhaltes – verschwenderischen Natur zur Geltung kommt: „In Uebereinstimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Termiten u.a.m. Dort hingegen ist Jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Thier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muß.“ W II, 554f.

1191 PE II, 626

1192 PE II, 626

1193 Vgl. Mainzer (1980), 954f.

1194 PE II, 241

1195 PE II, 509

Entropieprinzip, in dem sich die heutige Physik vorweggenommen sehen könnte. Genauso wenig allerdings klingt es notwendig nach dem aus dem Nebel des Unbewussten aufgestiegenen, als neues „Jenseits“ eingekleideten Archetypus der universellen Selbstreinigung, sondern mag ganz einfach ein Stück direkter Schopenhauerrezeption sein: Der anerkannte Lehrer Mainländers sagte nämlich einmal über eine mögliche Lehre von den letzten Dingen: „– *Nie jedoch habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich: sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht unsers Daseyns erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. Diese Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf seine eigene Erscheinung, sich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen ist, in meinen Augen, wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen.*“<sup>1196</sup> Drittens und wichtigstens aber wird bereitwillig zugestanden, dass in Mainländers Schriften „kein mit dem Forschungsstand vertrauter Naturwissenschaftler, sondern ein traditionslastiger Naturphilosoph [...]“<sup>1197</sup> argumentiert. Und genau diese Einsicht sollte man sehr ernst nehmen. Worauf Mainländer fußt, ist *gerade nicht* die Intuition des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, auch *gerade nicht* die unwillkürliche Wiederkehr des archaischen Vernichtungsmythos, in dem das Entropieprinzip wesensähnlich anklänge; sondern sein Systementwurf steht genauer besehen auf den Füßen der traditionellen Newton'schen Naturphilosophie. Er teilt verständlicherweise nur nicht deren theistischen Einschlag. – *Mainländers Kosmos ist der Newton'sche Kosmos, dem kurzerhand die Erhaltungskomponente gestrichen wird.*

Newton, so ließ der kurze Leibniz-Clarke-Exkurs erkennen, sah ohne göttlichen Eingriff die Kraft des Universums schwinden, was er aus der zeitgenössischen Problematik des unelastischen Stoßes herleitete. Mainländer extrahiert genau daraus sein Leitmotiv: „*Das Gesetz der Schwächung der Kraft ist Weltallgesetz.*“<sup>1198</sup> Denn Mainländer legt ohne Zweifel eine ausgezeichnete Kenntnis der Ansichten Newtons an den Tag: So zitiert er die Newton'sche Theorie der Planetenbewegung<sup>1199</sup>, nennt die „*Newton'sche Theorie*“ der Farben<sup>1200</sup>, kennt bestens die „*Newton'schen Gesetze*“<sup>1201</sup> und

---

1196 W II, 679

1197 Horstmann (2000), 67

1198 PE II, 510 – Dieses Leitmotiv transponiert er im nächsten Augenblick eine Stufe hinunter zur anthropologischen Grundbegebenheit: „Für die Menschheit heißt es Gesetz des Leidens“ (PE II, 510), und tut damit einerseits der von Newton postulierten kosmischen Kraftdekadenz genüge wie er sich andererseits im selben Moment mit Schopenhauer und dessen Ansichten des Menschenlebens einer Meinung weiß. Abrieb in der unbelebten Natur wird umgemünzt in Leid im Menschenleben.

1199 Vgl. PE I, 87; PE I, 92f.

1200 PE I, 421f.

1201 Vgl. PE I, 93



bespricht das Gravitationsphänomen<sup>1202</sup>: letzteres ein Klassiker der Naturphilosophie des englischen Physikers<sup>1203</sup> – und ein weiterer intensiver Streitgrund auch damals zwischen Leibniz und Clarke.<sup>1204</sup> Zudem besteht eine auffällige räumliche Nähe zwischen der mehrfachen Nennung Isaac Newtons und der Besprechung des eigenen kosmologischen Modells, dem die Erhaltung mangels Gott gekürzt wird. Die genannte konzeptuelle Dichtomie, dass man entweder die Kraft dem Gegenstand inhärent zu denken habe oder aber „*ihn kontinuierlich erhalten werden läßt*“<sup>1205</sup>, steht inmitten der mehrmaligen Erwähnung Newtons. – Erkennt man diese Fakten sowohl wie auch die über die Besprechung der Leibniz-Clarke-Korrespondenz geleisteten Analysen der Newton'schen Philosophie an, besteht nicht länger Grund, Mainländer für sein kosmologisches Modell zum Nichtphilosophen zu verdammen. Genau anders sieht es nun aus: Mainländer ist Philosoph durch und durch und rezipiert die naturphilosophische Tradition; selbst wenn er deren Elemente refiguriert – oder eben streicht. Mainländers generelle und systemnotwendige Ablehnung der Erhaltungskomponente in der Welt wird koloriert mit dem Konzept Newtons, der eine zeitgenössische Vision der Welt ohne erhaltenden Eingriff gibt. – Keine Entropie, weder als vorweggenommenes physikalisches Modell, noch als archetypisches Brodeln muss anerkannt werden, wenn der *kraftverlierende* Kosmos Mainländers bis auf eine einzige Änderung bezüglich seines Fortbestandes derjenige Newtons ist: Mainländers kosmologisches Modell ist eben ein *fast* klassisches Modell. – Und es wäre doch Philipp Mainländer selbst, der sich darüber wundern würde, dass man ihn knapp 140 Jahre nach dem Niederschrieb seines Hauptwerkes für eine freie Intuition des Zukünftigen in Anspruch nehmen wollte. Er reflektiert explizit darauf, dass dergleichen Interpretationen sicherlich keine Philosophie im Blickfeld haben, denn für die Philosophiegeschichte gelte, „*daß es kein durch und durch originelles philosophisches Werk geben kann. Irgend einen Vorgänger hat Jeder, auf irgend einer vorgethanen wissenschaftlichen Arbeit steht jeder.*“<sup>1206</sup>

---

1202 Vgl. PE I, 89ff.

1203 Vgl. Vailati (1997), 182ff.; Jammer (1957), 148, weist auf die Wichtigkeit des gesamten Gravitationskonzeptes zur Zeit Newtons und darüber hinaus hin: „Force and gravitation were thus conceived as manifestations, *par excellence*, of divine omnipresence and omnipotence.“

1204 Es geht hierbei um das Problem der Fernwirkung im Vakuum und eines zu postulierenden kraftübertragenden Äthers, das auch Mainländer anspricht (vgl. PE I, 90). Leibniz wirft Clarke beziehungsweise Newton vor, eben jene wundersame unvermittelte Fernwirkung annehmen zu wollen: „Il est surnaturel aussi, que les corps s'attirent de loin sans aucun moyen, et qu'un corps aille en rond, sans s'ecarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'ecarter ainsi. Car ces effects ne sont point explicables par les natures des choses.“ GP VII, 377 („Übernatürlich ist es auch, daß die Körper einander von Ferne ohne irgendein Verbindungsmittel anziehen, und daß ein Körper sich im Kreis bewegt, ohne sich tangential zu entfernen, obwohl ihn nichts hinderte, sich derart zu entfernen. Denn diese Wirkungen sind aus der Natur der Dinge überhaupt nicht zu erklären.“ [Übersetzung Clarke (1990), 48f.])

1205 PE I, 89

1206 PE I, 361; ähnlich PE II, 344: „Ueberhaupt handelt es sich ja in der Wissenschaft nicht um ein Erzeugen aus Nichts, nicht um ein urplötzliches Hervortreten des Lichtes aus der Nacht, sondern um ein *Weiterzeugen*, *Weiterbilden* in der von Anbeginn der Menschheit vorhandenen Wahrheit, um ein *Reinigen* und *Weitertragen* dieser Wahrheit.“

## 9. Abstieg durch Aufstieg

*„Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.“<sup>1207</sup>*

Kant, Kritik der reinen Vernunft

### 9.1 Kraftverlustszenario I: „Physik“ und Charakter

#### 9.1.1 Mainländers „Physik“ versus Schopenhauers „Metaphysik der Natur“

Am vorangegangenen Kapitel direkt anschließend gelangt man nun zum „Charakter“. Denn wovon das letzte Kapitel im Überblick berichtete: von Ökonomie und von Verbrauch in der Natur, von der endlichen Kraftsumme des Alls und von der dem Individuum inhärierenden endlichen Kraft; dies alles wird bei Mainländer auf den Charakter zentriert. – Der Charakter ist letztendlich, kurz gesagt, das Opfer und zugleich der Verantwortliche für die kosmosumgreifende und zentralthematische Kraftschwächung in der Natur. Im folgenden soll nun die *Physik* als die im engeren Sinne so zu bezeichnende „Naturbetrachtung“ Mainländers unter folgenden Blickwinkeln gelesen werden: In einem ersten Schritt wird sie zur Annäherung und Kontextualisierung mit Schopenhauers *Metaphysik der Natur* in Bau, Status und Einordnung in den Gesamttextkörper verglichen werden. In einem zweiten Schritt dann als – gemäß ihrem eigenen Anspruch – „Bewegungslehre“ verstanden und in ihrem Verhältnis zum Charakter betrachtet werden. Und in einem dritten und vierten Schritt soll die *Physik* erst als Lehre vom Kraftverlust und dann als Lehre von der Kraftverteilung im Charakter interpretiert werden, womit sie beide Male auf das vorangegangene Kapitel über den universalen Kraftschwund in der Lebensbewegung und die Endlichkeit des Kraftquantums rekurriert.

Nähert man sich im ersten Schritt also Mainländers Naturbetrachtungen, fällt sofort auf, dass er einen von Schopenhauer verschiedenen Aufbau seines Hauptwerkes gewählt hat: Bei ihm heißt dasjenige, was für Schopenhauer *Metaphysik der Natur* hieß, *Physik* und bedeutet die Lehre von der φύσις, verstanden als das Gesamt aller Dinge, die „ohne Unterlaß“ wirken, beziehungsweise als das Gesamt aller individuellen Kraftquanten<sup>1208</sup>: „Ich nehme zum Grundstein der Physik [...] den

---

<sup>1207</sup> Kant (2003a), 409 [KrV, AA III, B 354f.]

<sup>1208</sup> Dass Mainländer den Kraftbegriff stark betont, ist mit großer Wahrscheinlichkeit – neben der zentralen

[...] *realen individuellen Willen zum Leben. [...] [U]nd da Alles in der Natur ohne Unterlaß wirkt, Wirksamkeit aber Kraft ist, so sind wir zu schließen berechtigt, daß jedes Ding an sich individueller Wille zum Leben ist.*“<sup>1209</sup> „Physik“ ist also genauer die Lehre vom individuellen Krafthaushalt beziehungsweise von dem einer Kraftladung entsprechenden individuellen „*Willen zum Leben*“: „*Was ist nun die im Kern unseres Innern sich entschleiernde Kraft? Es ist der Wille zum Leben.*“<sup>1210</sup> Und dieser Wille zum Leben befindet sich ständig in innerer<sup>1211</sup> Bewegung: „*Dem Willen zum Leben ist also die Bewegung wesentlich; sie ist sein einziges echtes Prädikat [...]*“<sup>1212</sup> – „Physik“

---

Newtonrezeption – der Lektüre von Ludwig Büchners „Kraft und Stoff“ verdankt. „*Kraft und Stoff*“ erschien im Jahre 1855, von welcher Zeit an es als „populärer Multiplikator“ (Berglar (1976), 217) des materialistischen Denkens wirkte; Mainländer berichtet selbst, dass er das Werk „schon in Offenbach gelesen hatte“ (Sommerlad (1993), 98). Vgl. auch die auffällige gemeinsame Nennung von „Kraft“ und „Stoff“ im folgenden Zitat: „Insofern eine Kraft Gegenstand der Wahrnehmung eines Subjekts wird, ist sie Stoff (objektivierte Kraft); hingegen ist jede Kraft, unabhängig von einem wahrnehmenden Subjekt, frei von Stoff und nur Kraft.“ PE I, 7 – Die von Büchner propagierten Ansichten, dass die Kraft untrennbar vom Stoff sei, kann man in Mainländers System als „transzendental geläutert“ bezeichnen, als eine Rezeption der zeitgenössischen Materialismuskategorien mit transzendentalphilosophischer Transformation. Mit dem reinen Materialismus konnte Mainländer nie etwas anfangen, weil er als Verfechter eines Willens hinter den Erscheinungen jederzeit klassischer Metaphysiker bleibt. Wenn Büchner sagt: „In der sinnlichen Welt kennen wir kein Beispiel irgendeines Stoffteilchens, das nicht mit Kräften begabt wäre [...]“ (Büchner (1971), 352); so ist für Mainländer die stoffliche Erscheinung die Übersetzung eines „Kraftfeldes“ durch die transzendente Apperzeption. „Stoff“ ist Objektivation der „Kraft“: „Die Gestalt eines Objekts ist identisch mit der Wirksamkeitssphäre des ihm zu Grunde liegenden Dinges an sich [...]“ PE I, 7 Und nicht allein dies: Während sich die Kraftsphäre – wie im Haupttext weiter vorgeführt – durch Introspektion als Wille enttarnt, äußert sie sich neben ihrem Stoffdasein im erkennenden Verstand als äußere Bewegung des Stoffes: „Mehr aber als die Erkenntniß, daß das dem Objekt zu Grunde liegende Ding an sich eine Kraft von einem bestimmten Umfang und mit einer bestimmten *Bewegungsfähigkeit* [Kursivierung, Th.L.] ist, kann auf dem Wege nach außen nicht erlangt werden.“ PE I, 42 – Für weitere Parallelen zwischen Mainländer und Büchner vgl. Müller-Seyfarth (2000), 57f.

1209 PE I, 49

1210 PE I, 44. Mainländer ist wie in der vorletzten Anmerkung angeführt der Ansicht, dass durch systematische äußere Betrachtung man nicht weiter kommt als bis zur Entdeckung einer den Dingen innewohnenden Kraft: „Was die Kraft an und für sei, wie sie wirke, wie sie sich bewege – dieses Alles können wir nach außen nicht erkennen.“ PE I, 42 – Zu Hilfe kommt – wie bei Schopenhauer (vgl. Kap. 2.1ff.) – die innere Wahrnehmung des Menschen als Wille; und Mainländer schreibt sich, wenn er auf diese Weise „bis in das innerste Herz der Kraft“ (PE I, 42) eindringt, in dieselbe Tradition einer Metaphysik des Inneren wie schon sein Lehrer ein.

1211 Mainländer, was die nächst folgende Anmerkung über die Herkunft der Willensbewegungslehre bei Schopenhauer zeigt, denkt bei „Bewegung“ zunächst an die wesenhafte innere Bewegung des Willens, die Gegenstand seiner – sich besonders an dieser Stelle als metaphysisch erweisender – *Physik* ist. Diese innere Bewegung allerdings äußert sich – als Schopenhauer'sche „Objectivation“ (PE I, 70) – immerzu in äußerer Bewegung, so dass es Mainländer frei steht, in seiner *Physik* die innere Bewegung des Willens oder die sichtbare äußere Bewegung des Willens zu fokussieren. Vgl. die folgenden beiden verschiedenartigen Betrachtungsweisen: „Die Pflanze hat [innerlich, Th.L.] eine *resultirende* Bewegung. Es sind zwei *ganze* [innere, Th.L.] Theilbewegungen, welche zu einer resultirenden sich zusammenschließen. Nicht wie beim Thier hat sich eine [innere, Th.L.] Theilbewegung nochmals gespalten, sondern ist ganz geblieben, und deshalb hat die Pflanze keine Sensibilität und ist bar aller die Sensibilität begleitender Erscheinungen.“ PE I, 70 und „Man kann nur drei *Zustände* bei der Pflanze unterscheiden [...], nämlich [als diesen Zustand charakterisierende äußere Bewegungen, Th.L.] *Wachsen, Blühen und Welken*.“ PE I, 71 – Vgl. ebenfalls PE I, 15, zu innerer und äußerer Bewegung: „Es giebt zwei Arten von Veränderung. Die eine ist *Ortsveränderung* und die andere *innere Veränderung* (Trieb, Entwicklung). Beide vereinigt der höhere Begriff: *Bewegung*.“

1212 PE I, 49. Die Beilegung der Bewegung als Prädikates des Willens findet sich schon bei Schopenhauer – und zwar am deutlichsten in dessen Erörterungen zur Musik, die Mainländer trotz aller Vorbehalte als „genial, geistreich und phantasievoll“ (PE I, 522) apostrophiert. In Mainländers Augen beschäftigt sich die Musik tatsächlich mit „seinem [des Willens, Th.L.] wesentlichen Prädicat, der *Bewegung*“ (PE I, 524). Schopenhauer selbst schreibt: „Demzufolge also drückt die Melodie alle Bewegungen des Willens, wie er sich im menschlichen Selbstbewußtseyn kund giebt, d. h. alle Affekte, Gefühle u.s.w. aus; [...]“ PE I, 42 sowie „Die Musik vermag zwar

wird letztendlich so zur *Lehre von den Bewegungen des Willens*: Die *Physik*, so formuliert Mainländer selbst an einer Stelle, untersuche „[v]om Standpunkte der reinen Bewegung aus [...]“<sup>1213</sup>

So wird verständlich, wieso Mainländer in seinem Physikkapitel tatsächlich die *Bewegungsmuster* des Willens, oder wie er sagt, die „*Spaltungen*“ der Willensbewegung in den Vordergrund stellt. Diese dienen ihm erstens als definientes der „Gattungen“, zweitens als Indikatoren für Entwicklungserscheinungen<sup>1214</sup> und drittens als basale definitiorische Grenzscheide zwischen organischer und anorganischer Natur<sup>1215</sup>.

Mainländer kennt, so kristallisiert sich nach dem groben Umblick in der *Physik* als nächstes heraus, zumindest dem Namen nach überhaupt keine „Regionalmetaphysiken“ wie Schopenhauer. Die „*Metaphysik*“ ist ihm ausschließlich eine nachfolgende höhere Perspektive auf die vorangegangenen Einzeluntersuchungen der *Physik*, der *Aesthetik*, der *Ethik* und der *Politik*<sup>1216</sup>. Sie liefert in einem eigenen Kapitel Ergänzungen zum bis dato Entdeckten<sup>1217</sup>. Und *diese Metaphysik* Mainländers mit ihrer Lehre vom toten Gott hätte Schopenhauer kurzerhand als „*epiphilosophisch*“ (und entsprechend „*unphilosophisch*“) abgelehnt. Er hätte dort nur aufs Neue jemanden am Werke gesehen, mit dem der spekulative Gaul hoffnungslos durchgegangen wäre<sup>1218</sup>: „*Ihnen [den »Kathederphilosophen«, Th.L.] einzuwenden, daß sich nichts Unphilosophischeres denken läßt, als immerfort von etwas zu reden, von dessen Daseyn man erwiesenstermaßen keine Kenntniß und von dessen Wesen man gar keinen Begriff hat, – ist naseweises Einreden: [...]*“<sup>1219</sup>. Schopenhauer

---

aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; [...]“ W II, 513

1213 PE I, 99

1214 So heißt es beispielsweise zur Gattung und Entwicklung des Tieres: „Ist ferner der individuelle Wille derartig *theilweise* in sich auseinandergetreten, daß ein Theil seiner Bewegung sich gespalten hat in ein Bewegtes und ein Bewegendes, in ein Gelenktes und einen Lenker, oder mit anderen Worten in *Irritabilität und Sensibilität*, welche zusammengenommen wieder *den ganzen Theil* der Bewegung bilden, so ist er als Objekt ein *Thier*:“ PE I, 50

1215 Der grundlegende Unterschied, ob ein Objekt nun ein „*unorganisches Individuum*“ oder ein „*Organismus*“ werde, liege allein darin, ob die dem Objekt zugrunde liegende Willensbewegung „gespalten“ sei oder nicht: „Hat der individuelle Wille eine einheitliche *ungetheilte* Bewegung, weil er selbst ganz und *ungetheilt* ist, so ist er als Objekt ein *unorganisches Individuum*. [...] Hat der Wille dagegen eine *resultirende* Bewegung, welche daraus entsteht, daß er sich *gespalten* hat, so ist er als Objekt ein *Organismus*. Der ausgeschiedene Theil heißt Organ.“ PE I, 50

Der komplexeste Organismus ist der Mensch, damit auch diese durch die Bewegungsspaltung definierte Stufenleiter der Dinge krönend: „Ist schließlich durch eine weitere Spaltung der restlichen ganzen Bewegung das *Denken in Begriffen* im individuellen Willen entstanden, so ist er ein *Mensch*.“ PE I, 51

1216 „– In der Metaphysik stellt sie [die Mainländer'sche Philosophie, Th.L.] sich auf den *höchsten immanenten* Standpunkt. [...] [S]ie steht *über* allen Disziplinen, d. h. sie blickt *über* die ganze Welt und faßt Alles in *einen* Gesichtspunkt zusammen.“ PE I, 319

1217 Vgl. insgesamt PE I, 327ff.: „Von diesen Resultaten [der Metaphysik, Th.L.] müssen diejenigen, welche sich auf das immanente Gebiet [die Bereiche der Physik, Ästhetik, Ethik und Politik, Th.L.] beziehen, jetzt einer Prüfung unterworfen werden.“

1218 Dasselbe behauptet in ähnlicher Diktion auch Hausegger (1889), 84: „Dass aber Mainländers Grundlehre die gewagteste Hypothese ist, welche je noch auf philosophischem Gebiete aufgestellt worden ist, wer möchte das leugnen.“ Es seien alles „durchaus transcendente – wie sage ich nur? Hirngespinnste, zu welchen keine Erfahrung, zu welchen kein Verstandesschluss den Weg bahnt.“

1219 PE I, 199

selbst wollte ja nie beantworten, *woher* die Welt sei – für diese letzte Frage konnte er nur auf die Sehn-Sucht bildhaft verweisen<sup>1220</sup>. Alles, woran ihm lag, war zu entziffern und in Begriffen für andere nachvollziehbar niederzulegen, *was* die Welt sei: „– *Dieselbe* [Schopenhauers Philosophie, Th.L.] *maßt sich, wie schon gesagt, nicht an, das Daseyn der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Thatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie Jedem zugänglich sind, stehen, und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtseyn Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen.*“<sup>1221</sup> – Philipp Mainländer reicht allerdings genau diese unphilosophische Frage nach dem „Woher“ der Welt in seiner *Metaphysik* als systemischem Höhepunkt nach, ungeachtet dessen, wie „redlich“ er sich bei der Aufstellung der These vom gestorbenen Gott auch immer gibt<sup>1222</sup>. Seine Philosophie funktioniert gerade an dieser Stelle durch die klimatische Ausrichtung wesentlich anders als diejenige Schopenhauers. Letzterer ist bekanntlich bemüht, die Charakteristik des einen Willens durch den Reflex der Regionalmetaphysiken anzureichern – und im Wechsel natürlich die Regionalmetaphysiken wieder mit einem inhaltlich erweiterten Interpretationswerkzeug zu untersuchen<sup>1223</sup>. Diese pendelnde Bewegung der gegenseitigen Erhellungen ist bei Schopenhauer eine *stetige*, keine auf einen Höhepunkt ausgerichtete: Sogar der zweite Teil der *Welt als Wille und Vorstellung* wurde als die simple Fortführung dieser Verstehenspendelbewegung interpretiert<sup>1224</sup>. – Mainländer dagegen kennt einen Höhepunkt seiner philosophischen Erörterungen, nämlich just seine *Metaphysik*: Sie gibt aus diesem Grunde einmal „Ergänzungen“ zum bisher in den verschiedenen Untersuchungsbereichen Entdeckten – aber eben auch nur ein einziges Mal. Durch ihre exponierte Stellung als Klimax ist sie selbst nicht mehr erweiterbar, die Hierarchie der Kapitel generiert eine gewisse Statik in Mainländers Philosophie. Letztes Wort hat hier das letzte Kapitel: Die *Metaphysik* selbst mit den vorangegangenen Untersuchungen der Regionen *Physik, Ästhetik, Ethik* und *Politik* im

---

1220 Vgl. Kap. 6.3

1221 W II, 736

1222 „Die immanente Philosophie [...] betritt nicht ihre letzte Abtheilung, die Metaphysik, um, aller Fesseln ledig, »mit Vernunft rasen« zu können. [...] Die Redlichkeit des Forschens wird uns also auch in der Metaphysik nicht verlassen.“ PE I, 319 – Kahl-Furthmann (1968), 347, bemerkt zur Metaphysik Mainländers und zu seinen Beteuerungen der „Redlichkeit“ in diesem Bereich: „Schon die Methode, die ersten Bestimmungen Gottes, von denen Mainländer selbst betont, daß sie uns verschlossen sind, dennoch nach Analogie mit dem uns bekannten menschlichen Bewußtsein zu geben [...], ist philosophisch nicht haltbar.“ Vgl. dieselbe Kritik an der Immanenzbeteuerung und der tatsächlichen sehr „transzendenten“ Argumentation bei Schwarze (1890), 283f.

1223 Vgl. Kap. 2.1

1224 Vgl. Kap. 2.1

Wechselspiel weiter beleuchten zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen. Mainländer hat am Ende seines Hauptwerkes alles gesagt. Dass der Herausgeber der Mainländer-Gesamtausgabe anmerkt, dem *zweiten Band der Philosophie der Erlösung* mangle es an „wesentliche[n] Impulse[n] und Modifikationen“<sup>1225</sup>, ist durch Textform und -bau des ersten Bandes durchaus verständlich zu machen: Die klimatische Form des ersten Bandes bietet einfach keinen Raum mehr, der spätere Modifikationen und feinere Reinterpretationen zu installieren möglich machen würde. Genau diese Verhältnisse werden ja nicht zuletzt in Mainländers Haltung zu seinem Werk wiedergegeben: Nach dem Niederschrieb seiner *Philosophie der Erlösung* behauptet er, dass alles folgende Philosophische nichts als „eine Aerenlese auf abgeernteten Feldern“<sup>1226</sup> werde, dass es nur „Arbeit auf Monate, nicht für Jahre“<sup>1227</sup> gäbe. – Wie anders doch Schopenhauer, der als junger Mann feierlich ankündigt, das Leben „damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken“<sup>1228</sup>, und der seine Erkenntnisse tatsächlich ein Leben lang nach einer interpretativen Methode stetig erweitern wird. Gerade die seltsame Aufforderung Schopenhauers an den geneigten Leser, sein Werk gleich zwei Mal zu lesen, entpuppt sich aus dem Kontrast mit Mainländer als methodisch höchst gut begründet. Im Hintergrund dieser Leseanleitung steht weniger ein gewaltiges Ego als das klare Bewusstsein davon, dass die eigene Methode als ihre Besonderheit eine infinite Interpretationsbewegung impliziert, die im Werk bis zu einem gewissen Grad<sup>1229</sup> gespiegelt wird: „Es ergibt sich von selbst, daß, unter solchen Umständen, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rath ist, als das Buch zwei Mal zu lesen und zwar das erste Mal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende den Anfang, und eben so jeder frühere Theil den spätern beinahe so sehr, als dieser jenen.“<sup>1230</sup>

Trotz der zu erwartenden ablehnenden Haltung Mainländers *Metaphysik* gegenüber hätte Schopenhauer die *Physik* aber durchaus als „redliche Philosophie“ in seinem Sinne anerkennen können. Und Schopenhauer wäre mitunter sogar nicht umhin gekommen, eine starke Verwandtschaft dieser *Physik* mit seiner – natürlichen grundredlichen – *Metaphysik der Natur* zu konstatieren: Mainländer liest erstens in seiner *Physik* die Natur als *Wille*, sieht Streben und Begehr als die heuristischen Basiskategorien der Welt an. Ebenfalls für ihn ist etwas, weil es – zumindest

1225 Müller-Seyfarth (2005), V

1226 Rauschenberger (1912), 124

1227 Rauschenberger (1912), 124

1228 Gespräche, 22

1229 „Bis zu einem gewissen Grad“, weil Schopenhauer selbst schreibt, „beinahe“ würde der Anfang das Ende so voraussetzen wie das Ende den Anfang (Vgl. W I, VIII; angeführt als nächstes Zitat im Haupttext). Trotz der Spiegelung der Pendelmethode im weitgehend hierarchiefreien Werk kommt Schopenhauer natürlich auch nicht um die Konzession herum, dass er ein *Buch* nun einmal schreibt, und „ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben“ (W I, VIII).

1230 W I, VIII

prima facie<sup>1231</sup> – sein will: „Der Stein, wie der Mensch will dasein, will leben.“<sup>1232</sup> „So ist das Gehirn die Objektivation der Bestrebung des Willens, die Außenwelt zu erkennen, zu fühlen und zu denken; so sind die Verdauungs- und Zeugungsorgane die Objektivation seines Strebens, sich im Dasein zu erhalten u. s. w.“<sup>1233</sup> Zweitens macht er in seiner Physik Aussagen zum inneren Wesen. Das ist klar ein Thema der Metaphysik, die in solchen Momenten nach ihrem ureigensten Gegenstand, nämlich dem *hinter* der sichtbaren Natur Liegenden fragt<sup>1234</sup>: „In ihnen [den Willensqualitäten, Th.L.], wie ich schon öfter sagte, erfassen wir unser innerstes Wesen allein.“<sup>1235</sup> Ja, mehr noch, man kann Mainländers gesamte *Physik* überhaupt als eine große Auseinandersetzung mit dem inneren Wesen der physischen Körper auffassen: Die Pflanze sei, so der Offenbacher, „von innen erfaßt, ein blinder Drang.“<sup>1236</sup>, und das chemische Element sei „von innen erfaßt, ein unaufhörlicher simpler, blinder Drang.“<sup>1237</sup> Drittens aber, und dies ist vielleicht das schlagendste Argument für die innere Verwandtschaft von Mainländers *Physik* und Schopenhauers *Metaphysik der Natur*: Die vielsagende Schlüsselmetapher<sup>1238</sup> Schopenhauers kommt ebenfalls beim Offenbacher Philosophen vor. Ebenfalls der letztere benutzt in der Eröffnungsbewegung seiner *Physik* ein zuvor gewonnenes vielversprechendes Verstehensprinzip zum weiteren Vorgehen: „Als das wichtigste Ergebnis der Analytik [des Erkenntnisvermögens, Th.L.] halten wir den vom Subjekt total unabhängigen individuellen, sich bewegenden Willen zum Leben fest in der Hand. Er ist der Schlüssel, der in das Herz der Physik [...] führt.“<sup>1239</sup>

1231 Dies wird gen Ende des Hauptwerkes umgedreht: Der Wille zum Leben wird als Wille zum Tode entlarvt – und vorhanden ist etwas nur, weil es allein auf diese Weise einst nicht mehr vorhanden sein wird. Nur in den höheren Lebewesen kommt der Irrtum zustande, dass das Leben an sich hemmungslos gewollt würde. Die „Todesfurcht“, die diesen letzten Umstand scheinbar adäquat objektiviert, ist doch nur eine weitere List des Willens zum Tode, um derart effizienter in das Nichtsein eingehen zu können: „Während also in der Pflanze noch *neben* dem Willen zum Tode der Wille zum Leben steht, steht beim Thiere der Wille zum Leben *vor* dem Willen zum Tode und verhüllt ihn ganz: das Mittel ist vor den Zweck getreten.“ PE I, 333

1232 PE I, 98. Unter „Leben“ versteht Mainländer alles das, was Bewegung hat. Und der Stein unterscheidet sich vom Menschen nur insofern, als ihre Bewegungen differieren: „Die Organe sind es, welche gewöhnlich das Auge des Forschers [welcher dem Stein das Leben abspricht, Th.L.] trüben. Hier sieht er Organe, dort keine; da meint er denn im besten Glauben, es sei eine unermeßliche Kluft zwischen einem Stein und einer Pflanze. Er nimmt einfach einen zu niederen Standpunkt ein, von wo aus die Hauptsache, die *Bewegung*, nicht sichtbar ist. Jedes Organ ist nur für eine bestimmte Bewegung da. Der Stein braucht keine Organe, weil er eine einheitliche ungetheilte Bewegung hat, die Pflanze dagegen braucht Organe, weil die von ihr gewollte bestimmte Bewegung (resultirende Bewegung) nur durch Organe zu bewerkstelligen ist. Auf die Bewegung, nicht auf die Art ihrer Entstehung, kommt es an.“ PE I, 99

1233 PE I, 54

1234 Vgl. Schopenhauers eigene eingängige Bestimmung des „Metaphysischen“: „[...]das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Daseyn und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende [...]“ N, 115

1235 PE I, 58

1236 PE I, 71

1237 PE I, 72

1238 Vgl. Kap. 2.1

1239 PE I, 45. Ebenfalls Schwarze (1890), 284, sieht Mainländers Vorgehen in der *Physik* als typisch für einen treuen Schopenhauer-Nachfolger an: „Diese Gleichsetzung eines Zustandes (nämlich des Begehrens, Strebens, Wollens), in welchem sich unser Inneres befindet, mit unserem Wesen selbst, sowie der Übergang von dem menschlichen Innenleben auf die vielen anderen von demselben gänzlich sich unterscheidenden Gegenstände der Natur, z. B. ein Tier, eine Pflanze, ein Mineral, ist zwar ein durchaus willkürlicher und unberechtigter, wer sich aber völlig

Mainländers *Physik* entspricht demnach weitestgehend der Schopenhauer'schen *Metaphysik der Natur*. Der Unterschied liegt vielleicht gar hauptsächlich im Namen: Diese *Physik* arbeitet nicht weniger mit einem willensmetaphysischen Ansatz als die Naturbetrachtung Schopenhauers; sie spricht nicht weniger vom „inneren Wesen“ der Dinge als die *Metaphysik der Natur*; und sie versucht nicht in geringerem Maße, mit einem Analogieschluss das Wesen der äußeren Welt zu entschlüsseln. – Ein wesentlicher Unterschied zwischen Mainländer und Schopenhauer liegt nicht in ihren im engeren Sinne so zu nennenden „Naturbetrachtungen“, die der eine „*Physik*“, der andere „*Metaphysik der Natur*“ tauft, sondern, wie oben formuliert, in der Gesamtanlage ihrer Werke. Hierarchischer Aufbau steht gegen weitgehende Hierarchiefreiheit, einmalige Klimax gegen den Anspruch, prinzipiell vom Anfang zum Ende des Werkes wie vom Ende zum Anfang finden zu können; Leseaufgabe steht gegen Lebensaufgabe. – Zugleich wird damit der Status des Kapitels zur *Physik* deutlich: Für Mainländer ist die *Physik* eine strengst immanente, völlig metaphysikfreie Betrachtung der Natur<sup>1240</sup>; ein Durchgangspunkt auf dem Weg zur Klimax, zur alles überragenden *Metaphysik*<sup>1241</sup>. Dem aufmerksamen Leser dagegen zeigt sich, wie metaphysische Begrifflichkeiten und auf metaphysische Grundannahmen angewiesene Interpretationsbewegungen<sup>1242</sup> das Gebiet der *Physik* unerschwerlich kontaminieren. Ihm zeigt sich, wie Mainländers Schopenhauerrezeption augenscheinlich subliminal seine Naturbetrachtungen zum Pendant zur *Metaphysik der Natur* macht. – Diese Data setzen den Leser den Stand, zumindest eine allgemeine Konstruktion zu wagen: Wenn die *Physik* ein einziger Verweis auf die *Metaphysik der Natur* ist, werden letzterer zentrale Begriffe – ob bewusst oder unbewusst – mit hinüberkopiert. Selbst noch ohne großes Wissen davon, wie nun die Rolle des Charakterbegriffs in der *Physik* genau bestimmt ist, kann man dennoch behaupten, dass sie eine zentrale sein wird – weil sie bei Schopenhauer eine zentrale war. Der Vorgriff am Kapiteleingang, dass Mainländer letztlich seine Lehre von der Kraftschwächung auf den Charakter zentriert, avanciert so zur Selbstverständlichkeit: Zentrale Konzepte verbinden sich mit zentralen Begriffen.

---

auf Schopenhauer'schen Boden stellt, in dem Willen zum Leben das Ding-an-sich sieht und den Willen mit der Bewegung gleichstellt [...], dem muss sich freilich alles in der Natur auf eine verschiedenartige Bewegung zurückführen lassen.“

1240 Vgl. z. B. Mainländers Aussage zu auszuklammernden Fragen in der *Physik*: „Warum und wie die Einheit in die Vielheit zerfiel, das sind Fragen, die in keiner *Physik* gestellt werden dürfen.“ PE I, 104

1241 „Diesen Satz [von der Schwächung der Kraft, Th.L.] werden wir erst in der *Metaphysik* wieder vornehmen, um zu versuchen, mit Hilfe der inzwischen auf dem ausschließlichen Gebiete der Menschheit gewonnenen Resultate, die wichtige Frage nach dem Ende der Welt definitiv zu beantworten.“ PE I, 110

1242 Vgl. Liang (1932), 36, der ebenfalls auffällt: „Von einem metaphysikfreien, rein auf Erfahrung gestützten Forschen ist man bei ihm [Mainländer, Th.L.] weit entfernt. Innerhalb seiner Ausführungen über Ethik, Politik, Aesthetik usw. benutzt Mainländer ständig seine metaphysischen Grundprinzipien.“ Und Mainländer benutzt nicht nur „seine“ metaphysischen Grundprinzipien, sondern importiert Schopenhauer'sche Grundprinzipien und Grundbewegungen.



### 9.1.2 „Physik“ als Lehre von der Bewegung im Charakter

Die „*Physik*“ war zu Beginn des letzten Kapitels definiert als Lehre vom sich bewegenden individuellen Willen zum Leben, der gleichbedeutend ist einer bestimmten Kraftaufladung, die die Bewegung unterhält. Die in der *Philosophie der Erlösung* gegebene erste Definition des Charakters aber ist es, individuell bestimmter Wille zum Leben zu sein: „*Der menschliche Wille will, wie Alles in der Welt, im Grunde zunächst das Dasein schlechthin. Aber dann will er es auch in einer bestimmten Weise, d. h. er hat einen Charakter.*“ – *Der Charakter ist dadurch zunächst das individuelle Kraftquantum*, er ist jene obige bestimmte Kraftaufladung, von deren Äußerung als Bewegungen die Physik handelt.

Fast nur Korollarium ist da, dass jedem Ding ein Charakter zugesprochen wird. Von der chemischen Idee bis zur Pflanze, vom Tier bis zum Menschen: Alles einzelne, was ist, will sein Dasein auf eine „bestimmte Weise“: „*Wie der Mensch, will ferner das Thier in einer bestimmten Weise leben, d. h. es hat einen Charakter.*“<sup>1243</sup> „*Sie [die Pflanze, Th.L.] will das Leben in einer ganz bestimmten Weise, d. h. sie hat einen Charakter.*“<sup>1244</sup> „*Die chemische Idee will das Leben in einer bestimmten Weise, d. h. sie hat einen Charakter.*“<sup>1245</sup> – Dass das fortgesetzte Dasein überhaupt gewollt wird, ist dagegen keine Charaktereigenschaft im Sinne eines speziellen Merkmals: Es ist mehr ein charakterologisches Grunddatum, geltend für jede Individualität, von der chemischen Idee bis zum Menschen, es ist geradezu „*der Charakter der Individualität überhaupt: der Egoismus.*“<sup>1246</sup> Und weil „Egoismus“ eine seltsame Zuschreibung an Tier-, Pflanzenwelt und chemische Elemente ist (die man höchstens metaphorisch könnte gelten lassen), mag man sich in subanthropinen Bereichen auf die Beschreibung „*Charakter der Individualität überhaupt*“ konzentrieren. Dieser grundlegendste Charakterzug alles Existenten umfasst jedenfalls gleich zwei Merkmale: Erstens die rücksichtslose Behauptung des eigenen Daseins: „*[O]mnis natura vult esse conservatrix sui*“<sup>1247</sup>. Dies ist das bekanntere und vorhersehbarere Merkmal, wenn man von der *Welt als Wille und Vorstellung* kommt, auf die im Zitat „*omnis natura vult esse conservatrix sui*“ so überdeutlich

---

1243 PE I, 68

1244 PE I, 71

1245 PE I, 72

1246 PE I, 69

1247 PE I, 57: „Jedes Wesen will seinen Fortbestand.“ [Übersetzung, Th.L.] Die abwehrende Selbsterhaltung im Organischen umschließt bei Mainländer immer schon die Fortpflanzung. Für ihn lebt *derselbe* individuelle Wille im Erzeugten fort, und von daher sorgt der Organismus hier, sensu stricto, „vermittels der Zeugung, für seine Erhaltung nach dem Tode.“ PE I, 96 – Chemische Verbindungen pflanzen sich dagegen freilich nicht fort, um ihre Existenz zu erhalten: Sie können nur durch „Abwehr“ im engsten Sinne ihren aktuellen Zustand zu verlängern suchen. Das Beharren der chemischen Verbindung wird „nur durch beständige Abwehr ermöglicht [...]“. Der Tod der chemischen Verbindung zeigt sich schließlich als eine Rückkehr der, in ihr gebunden gewesenen, einfachen Stoffe zur ursprünglichen Bewegung“ (PE I, 80).

verwiesen wird<sup>1248</sup>. Dies erste Merkmal manifestiert sich primär in einer „beständige[n] Abwehr“<sup>1249</sup>, die Mainländer zwar expressis verbis nur für die chemischen Elemente konstatiert, die aber de facto ein wohlgewähltes Ideogramm dessen abgibt, dass vom Tiefsten bis ins Höchste „das Leben ein Kampf ist“<sup>1250</sup>. Denn bei der Abwehr allein bleibt es nicht: Sie wird bereichert – als zweites Merkmal der allgemeinen Charakteristik des Existenten – durch ein grundlegendes Verlangen nach Fortentwicklung, durch ein stetes Verlangen nach „einer neuen Bewegung“ des Willens<sup>1251</sup>. Also nicht nur die Erhaltung des Erreichten, sondern auch die Progression wird verankert. „Das Gleiche und Mehr!“, lautet das doppelte Diktat jedes individuellen Willens. – Nur so wird auch verständlich, wieso eigentlich alles beständig auf Abwehr sein muss, nicht nur die chemischen Verbindungen: Es sind die im Wesen verankerten Begehrlichkeiten, die jeden zum Täter und Opfer von Übergriffen zugleich werden lassen. Wieder aber stellt die Chemie das sprechendste Beispiel für diese Ausgangslage dar: „Das Leben der chemischen Kraft besteht im Beharren in einer bestimmten Bewegung, oder, wenn die Umstände günstig sind, in der Aeüßerung des Verlangens nach einer neuen Bewegung, welchem Verlangen die That sofort folgt, wenn nicht ein stärkeres Individuum sie verhindert.“<sup>1252</sup>

Doch bei näherem Hinsehen ist auch der Mensch Mensch geworden durch das Progressionsmoment in seinem basalen Egoismus: Seine besonderen Eigenschaften „sind als Gestaltungen des Willens zum Leben überhaupt anzusehen. Sie sind sämtlich dem Egoismus entsprossen [...]“<sup>1253</sup> „Gestaltungen“ also, *spezielle Charaktermerkmale des individuellen Willens zum Leben*, entstehen bei erkämpfter Progression, die – gleichgültig ob im Reich der chemischen Elemente, der Pflanzen, der Tiere oder der Menschen – auf die Kosten und mit der Verdrängung anderer vollführt wird. „Gestaltungen“ des individuellen Willens zum Leben sind zudem nichts anderes als *Bewegungstransformationen, Änderungen der Bewegungsmuster des individuellen Willens*<sup>1254</sup>, nach

1248 Der Ausspruch steht in dieser Formulierung bei Schopenhauer z. B. W II, 338. Der Rekurs Mainländers ist insofern gut nachvollziehbar, als Schopenhauer höchst eindringlich und gründlich auf das Moment der rücksichtslosen Selbsterhaltung im Dasein eingeht (vgl. Kap. 3.1).

1249 PE I, 80

1250 PE I, 80

1251 Vgl. PE I, 80; sogleich im Haupttext zitiert. Vgl. auch PE I, 94: „Jede einfache chemische Kraft hatte die Sucht, ihre Individualität zu erweitern, d. h. ihre Bewegung zu ändern [...]“

1252 PE I, 80

1253 PE I, 58

1254 „Im unorganischen Reich ist die Bewegung des Individuums *ganz und ungetheilt*, weil der Wille ein einheitlicher ist. Im organischen Reich dagegen ist die Bewegung eine *resultirende*, weil sich der Wille gespalten, Organe aus sich ausgeschieden hat. Im Thier nun ist die Spaltung eine derartige, daß der eine Theil der gespaltenen Bewegung nochmals auseinandergetreten ist in ein Bewegtes und ein Bewegendes, in Irritabilität und Sensibilität, welche, zusammengefaßt und dann verbunden mit der ungespaltenen Theilbewegung, die ganze Bewegung, wie sie einheitlich im unorganischen Reich auftritt, ausmachen. Ein Theil der Sensibilität, also eine Bewegungserscheinung, ist der Geist. Je nachdem sich nun ein größerer oder geringerer Theil der Bewegung in ein Bewegtes und ein Bewegendes gespalten, oder was dasselbe ist, je nachdem ein kleinerer oder größerer Theil der Bewegung als ganze Bewegung zurückgeblieben ist, hat ein Thier einen größeren oder kleineren Intellekt.“ PE I, 471f.

denen schon das niedere chemische Element strebte. Nach neuen Gestaltungen des individuellen Willens strebt aber wie gesagt alles: Element, Pflanze, Tier, Mensch; durchgängig alles will ein neues Bewegungsmuster seines Willens<sup>1255</sup>. Dass sogar der „Geist“ als Erscheinung in der höchst entwickelten organischen Welt eine „*Bewegungserscheinung*“<sup>1256</sup> ist, bleibt von diesem Blickwinkel aus, für den jedes Ding von innen betrachtet nichts als Bewegung ist, sehr erwartbar: Für Mainländer gibt es keinen Antagonismus zwischen „Intellekt“ und „individuellem Willen“. Beides bleibt nur eine differenzierte Bewegung: „*Hieraus erhellt, daß der zum Wesen des Willens gehörige Intellekt (Theil seiner Bewegung) gar nicht in ein antagonistisches Verhältnis zu ihm treten oder gar Macht über ihn erlangen kann.*“<sup>1257</sup>

Derweil kann die Progression des individuellen Willens freilich nur in einem komplexer werdenden, *verfeinerten* Bewegungsmuster bestehen – also entweder in einem leistungsfähigeren Intellekt oder in einem ausdifferenzierten Willen mit mehr Eigenschaften –, was im folgenden Zitat als „*freiere Bewegung*“ bezeichnet wird: „*Es [das Individuum, Th.L.] hat unstillbaren Durst nach Dasein und will ihn, seiner besonderen Natur gemäß, löschen; aber die Anderen haben den gleichen Durst und das gleiche Streben. Hieraus entspringt der Kampf um die Existenz, in dem sich die Individualität entwickelt, stählt oder schwächt, und entweder siegt, oder unterliegt, d. h. sich eine freiere Bewegung erringt, oder gebundener wird.*“<sup>1258</sup> Mainländers gesamte soeben skizzierte Entwicklungslehre lässt sich daher sehr leicht summieren als ein Konzept von *zwanghafter Sublimierung der Willensbewegung*. – Sublimierung als Fortschritt in der Gestaltung der

1255 Die gesamte Naturgeschichte ist für Mainländer das Ergebnis der steten Bestrebung des Willens nach einer neuen, differenzierteren Bewegung: „Zu diesem Zweck [der Erzeugung des Vernunftvermögens im Menschen, Th.L.] hat eben der blinde, bewußtlose Wille einen Theil seiner Bewegung gespalten, damit er sich in einer anderen Weise, als vorher, bewegen könne, geradeso wie er Pflanze und Thier wurde, weil sich anders bewegen wollte, denn als chemische Kraft.“ PE I, 573

1256 Vgl. PE I, 472

1257 PE I, 472; vgl. PE II, 587: „Wir haben es also immer mit *Cooperation* des Willens mit dem Geiste, des *unbewußten* Dämons mit dem *bewußten* Intellekt zu thun, d. h. im Grunde *nur* mit dem unbewußten individuellen Dämon, der durch eines seiner Organe seiner selbst bewußt wird; denn ich kann es Ihnen gar nicht oft genug wiederholen, daß es nur ein Einziges Prinzip in der Welt giebt: den *individuellen Willen*, welchem das Bewußtsein nicht wesentlich ist, der dagegen mit der Bewegung steht und fällt. Auch ist der Geist nur ein *Bewegungsfactor*, die Function eines *Organs*.“; vgl. ebenfalls PE II, 593: „Der Geist ist Function eines Organs des Dämons, ein Bewegungsfactor – nichts weiter.“ – Dies hat tiefgreifende Folgen für die *Aesthetik* des Philosophen, die klar machen, warum Mainländers und Schopenhauers Kunsttheorie auch in Hinsicht auf den Zustand des Kunstbetrachtenden inkompatibel bleiben: Es gibt bei Mainländer keine Befreiung der Erkenntnis vom Willen: „Der aesthetische Zustand beruht nicht auf einer *Befreiung* des Geistes vom Willen, was widersinnig und ganz unmöglich ist, sondern auf der Begierdelosigkeit des Dämons [...]“ PE I, 140 – Unnötig ist zu erwähnen, dass eine „Begierdelosigkeit“ des mit dem Willen identifizierten Dämons aus Schopenhauers Perspektive erst recht „widersinnig“ ist. Mainländer meidet für seinen Teil das Schopenhauer'sche Paradoxon, dass das Sekundäre – die Erkenntnis – das Primäre – den Willen – temporär verdrängt („Der Intellekt an und für sich kann kein selbständiges Leben führen, wie *Schopenhauer* will; [...]“ PE I, 503); dass also der Knecht über kurze Zeit Herr wird. Er erkauft sich diese Ausweichbewegung allerdings mit der fragwürdigen Notion des temporär „ganz befriedigt[en]“ Willens: „Ist der Wille nicht ganz befriedigt, so wird er nur sehr schwer kontemplativ.“ PE I, 140

1258 PE I, 83

Willensbewegung entspricht weitergehend ausgeprägter Individuierung; es entwickelt sich, wie Mainländer gerade sagte, „*die Individualität*“: Verfeinerte Willensbewegungen sorgen dafür, dass durch wachsende Modifikation im Kleinsten letztlich die Willen sich immer stärker unterscheiden. Schon das Kristallwachstum deutet diese Grundbewegung im Dasein an: „*Die Krystallisation ist überhaupt aufzufassen als Vorstufe des Organischen. Im Krystall strebt ein homogener chemischer Stoff nach größerer Spezialisierung. Es ist ein Hervortreten aus dem Allgemeinen in's Besondere, eine größere Besonderung, Individualisation.*“<sup>1259</sup> Diese Grundbewegung ist systemisch natürlich rückgekoppelt an den anfänglichen Zerfall der transzendenten Einheit „Gott“ in die Vielheit. Sie ist die gesetzmäßige Fortführung des Anfangs: „*Alle folgenden Bewegungen waren nur Fortsetzungen dieser ersten, d. h. sie konnte nichts Anderes sein, als wieder Zerfall oder weitere Zersplitterung der Ideen.*“<sup>1260</sup> Und „Zerfall“ meint hier nicht länger, dass sich eines äußerlich in zwei zerteilt; sondern „Zerfall“ meint jetzt die innere Zerteilung. Der einmalige äußere Zerfall am Anbeginn der Welt bleibt fortgeführt als zwanghafte innere Differenzierung, eben als stetig gewollte Verfeinerung der Willensbewegung. Sie wird wieder ein großes Thema im Kapitel zur „*Politik*“ werden: Die Mainländer'sche *Politik* betrachtet den Menschen als dasjenige Wesen, dessen vollendete Sublimierungen an Willensqualitäten und Intellekt ihn in den Abgrund führen werden<sup>1261</sup>. Just hier erkennt man vor allem, wie der aus dem Strukturmodell konstruierte Hang des Daseins zum „Umweg“ über immer komplexeres Leben in die Grundeigenschaften des individuellen Willens zum Leben versenkt wird. Der Motor des Umwegs liegt innen, in der „*Quintessenz des [...] Wesens*“<sup>1262</sup>: Er ist basale Sucht nach komplexerem Leben. – Oder anders formuliert: Die Sucht nach Verfeinerung ist – neben dem Erhaltungsstreben im erreichten Status – primäres Datum des *Charakters* bei Mainländer; sie ist jener „*Charakter der Individualität*“ überhaupt<sup>1263</sup>. Die Entwicklungslehre Mainländers wird in dem dem Charakter entsprechenden „*innersten Wesen*“<sup>1264</sup> der individuellen Willenssubstanzen verankert.

Sofort kristallisiert sich auch heraus, dass die Änderung der Bewegungsfaktoren im individuellen Willen nur ein anderer Name für die *Veränderung des Charakters* ist. Der „Charakter“ wurde ja definiert als das individuelle Kraftquantum und der individuelle Wille, der das Leben auf eine

---

1259 PE II, 465

1260 PE I, 94

1261 Vgl. Kap. 9.2.1f.

1262 PE II, 568

1263 PE I, 69

1264 Vgl. z. B. PE I, 55: „[...] unseres innersten Wesens, des *Dämons* [...]“. Bei Mainländer heißt der „Charakter“ des Menschen zumeist „Dämon“, wie ja schon in Mainländers Autobiographie sichtbar wurde. – Wesen auf der Stufenleiter unterhalb des Menschen stehend haben für den Philosophen expressis verbis „Charakter“, allerdings keinen „Dämonen“. Dieser Begriff bleibt durchgängig für das innerste Wesen des Menschen reserviert. Doch insofern der „Dämon“ des Menschen von Zeit zu Zeit auch einfach „Charakter“ heißt, gilt entsprechend alles, was vom „Dämonen“ ausgesagt wird, auch für den „Charakter“.

bestimmte Weise will und aus der ihm zur Verfügung stehenden Kraft zu leben und zu erweitern sucht. Individuell bestimmter Wille wird aber von Mainländer ohne Zögern mit einem bestimmten Bewegungsmuster, und deshalb sekundär das bestimmte Bewegungsmuster mit dem „Charakter“ identifiziert: *„Ob ich ein Stück Gold oder eine Pflanze, ein Thier, einen Menschen vor mir habe, ist, mit Absicht auf ihr Wesen im Allgemeinen, ganz gleich. Jedes von ihnen ist individueller Wille, Jedes lebt, strebt, will. Was sie von einander trennt, ist ihr Charakter, d. h. die Art und Weise, wie sie das Leben wollen oder ihre Bewegung.“*<sup>1265</sup>

Man steht daher bereits an dieser Stelle vor zwei Verwendungen des Charakterbegriffs: Einmal wird er verwendet als *„Charakter der Individualität überhaupt“* mit den für alle Wesen gleichen, allgemeinen Merkmalen des Erhaltungstrebens für die aktuelle Willensbewegung und des Progressionsstrebens für die begehrte neue Willensbewegung. Andermal nimmt Mainländer ihn als einen „Charakter“, der die *„Gestaltungen des Willens“*<sup>1266</sup>, die spezielle *„Art und Weise“*<sup>1267</sup>, wie man das Leben will, bezeichnet und somit das aktuelle, individuelle, differenzierte Bewegungsmuster des Willens fokussiert. Für Mainländer resultiert der inhaltlich genauer bestimmte Charakter, die speziellen *Gestaltungen des Willens* eines Individuums, aus dem allgemeinen Charakter desselben Individuums, der im basalen Progressionsstreben die inhaltliche Bestimmtheit des speziellen Charakters stetig vorantreibt. Und *„Gestaltungen des Willens“* bedeuten Mainländer als konsequentem Willensmetaphysiker das gesamte spezielle Streben eines Individuums: Der durchaus individuell gefärbte Intellekt des höheren organischen Wesens ist ebenfalls nichts anderes als ein individuell gefärbter Wille zu erkennen; nichts anderes als ein Teil der sublimierten, individuellen Willensbewegung. Der Intellekt gehört also zum Charakter.

– Damit ergeben sich zugleich andere einschneidende Besonderheiten der Lehre Mainländers: Erstens ist der Charakter nun grundsätzlich veränderbar – mehr noch: Er strebt sogar nach Veränderung. Nirgendwo kommt dies klarer zum Ausdruck als im folgenden Zitat, wo die dem „Charakter“ entsprechende *„innere Bewegung“* und der ihm entsprechende *„Trieb“*<sup>1268</sup> mit *„Entwicklung“* kurzerhand gleichgesetzt wird: *„Dem Willen zum Leben ist die Bewegung (innere Bewegung, Trieb, Entwicklung) wesentlich.“*<sup>1269</sup> „Charakter“ wird ein anderer Name für „Entwicklung“; so sehr ist das Progressionsmoment und die gesamte Entwicklungslehre des Philosophen in ihm verankert. Zweitens entsteht der Charakter in der Zeit. Genauer gesagt, wenn man die aus dem göttlichen Selbstmordurknall entsprungenen Charaktere beziehungsweise

---

1265 PE I, 97

1266 PE I, 58

1267 PE I, 97

1268 Vgl. zu dieser Entsprechung mit dem „Trieb“ AB, 317. An dortiger Stelle will sich Mainländer über seinen Charakter, den er als „merkwürdigen Trieb“ wahrnimmt, Rechenschaft ablegen. Vgl. auch insgesamt Kap. 7.1.

1269 PE I, 471

Bewegungsmuster („*Impulse*“, wie es in Mainländers pseudophysikalischer *façon de parler* heißt<sup>1270</sup>) als „Charakterkeime“ interpretiert<sup>1271</sup>. Dann erhält der Charakter seine *Ausfaltung* erst in der Zeit. „*Der Intellekt lag schon in der Bewegung des feuerigen Urnebels der Kant-Laplace'schen Theorie*“<sup>1272</sup>, bemerkt Mainländer diesem Ausfaltungsgeschehen entsprechend. – Der Charakter „entsteht“ jetzt zwar nicht *sensu stricto* in der Zeit, er wechselt aber ständig seine Gestalt in derselben. Diese Metamorphosen werden von Mainländer interessanterweise beschrieben mit der Rede von einer „*tiefen Sehnsucht des Willens nach einer neuen Bewegungsart*“<sup>1273</sup>. Und die Verwendung des Begriffes der „*Sehnsucht*“ evoziert die Erinnerung an die Verwendung des Begriffes bei Schopenhauer: „Sehnsucht“ allein schafft den Charakter, lautete bei ihm das Endergebnis seiner uneingestanden mythischen Höhenflüge<sup>1274</sup>. So nun auch hier, nur gedacht als zeitliches Geschehen. Was oben als vom individuellen Willen heiß ersehnte „Bewegungstransformation“ betitelt wurde, kann nun heiß ersehnte „Charaktertransformation“ benannt werden<sup>1275</sup>.

Die weitreichenden Folgen dieser Grundsatzentscheidung Mainländers für eine Modifikabilität des Charakters sollen an dieser Stelle nur zum Teil berücksichtigt werden. Interessant vor allem ist hier die kosmologische Folge dieser Setzung, die auf den ersten Blick für eine generelle Dynamisierung des Weltalls sorgt, auf den zweiten Blick aber sogar überhaupt erst die Möglichkeit einer gerichteten Entwicklung installiert: Die Weiche für die Mainländer'sche Geschichtsphilosophie<sup>1276</sup>, die den fortschreitenden Weg der Menschheit vom Sein ins Nichts betrachtet, wird in diesem

---

1270 „Im ganzen organischen Reich des Weltalls ist nichts Anderes vorhanden, als individueller Wille mit einem bestimmten Streben (Bewegung.) Er ist *blind*, d. h. sein Ziel liegt in seinem Streben, ist in seiner Bewegung schon von selbst enthalten. Sein Wesen ist reiner Trieb, reiner Wille, immer folgend dem *Impulse*, den er im Zerfall der Einheit in die Vielheit *erhielt*.“ PE I, 329

1271 Vgl. Liang (1932), 49: „Beim Zerfall des vorweltlichen Gottes erhielt jeder individuelle Wille eine ganz bestimmte Richtung. Sie zeigt sich im Charakter des betreffenden Wesens [...]“

1272 PE I, 472; vgl. auch die Formulierung des „*Gesetz[es] der Entfaltung des einfachen Willens*“ (PE I, 237).

1273 PE I, 228

1274 Vgl. Kap. 6.3

1275 Dass Mainländer ein Progressionsmoment in seinen individuellen Willenssphären verortet, ist sicherlich einerseits der gründlichen Lektüre derjenigen Passagen bei Schopenhauer geschuldet, die von der „Sehnsucht“ des Willens reden, welchen Terminus Mainländer dann ja auch übernimmt. Andererseits finden sich bei Schopenhauer auch an anderen Orten Wendungen, die Mainländer als Inspirationsquelle für seine Neuerung gedient haben mögen: Vgl. z. B. E, 196: „Der Egoismus ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, *sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln* [Kursivierung, Th.L.].“ Was von Schopenhauer, der ja eine reale Entwicklung des Charakters ausschließt, nur als Verschiebungssleistung gedacht sein kann – alter Wein in neuen Schläuchen –, wird Mainländer als echte Weiterbildungsmöglichkeit des Charakters aufgefasst haben, die Schopenhauer hier zaghaft angedacht hätte. – Schopenhauer meint mit dieser Aussage, dass Verfeinerungen in der Auffassung der Motive – also eine Erkenntnisoptimierung – möglich sei; so dass, wer zuvor seine Gier nach Besitz durch Raubüberfälle befriedigt hätte, dies nun durch die sozialverträglichere Möglichkeit der Arbeit tun würde, die ihm im Endeffekt ebenfalls Besitz verschafft (vgl. Kap. 5.5.1).

1276 Vgl. Kap. 9.2.1

Moment systematisch gestellt. – Impliziert aber ist in dieser Weichenstellung vor allem der gänzliche Verzicht auf den „*intelligiblen Charakter*“ in der Fassung Schopenhauers<sup>1277</sup>.

Mainländer kann beim besten Willen den Sinn des intelligiblen Charakters nicht entdecken. Er steht ihm im Wege für sein sich entwickelndes Universum, das aus dem Charakter heraus die Höherentwicklung des Lebens, die Geschichte der Menschheit und die individuelle Lebensgeschichte vorantreibt: „[I]m unorganischen Reich sehen wir eine endlose Kette von Verbindungen und Endbindungen, im organischen Reich eine endlos fortschreitende Entwicklung von niederen zu höheren Lebensformen (Organismen)“<sup>1278</sup> Der Wille „verbleibt bis zum Tode in realer Entwicklung“.<sup>1279</sup> Schopenhauers Lehre vom intelligiblen Charakter des Menschen dagegen zeitigt bekanntermaßen erstens die gänzliche inhaltliche Unwandelbarkeit des empirischen Charakters und zweitens die aus dem Intelligiblen kommende, freie, ausschließlich *komplette* Annihilierung desselben im Verneinungsakt: Erstens „ließ er [Schopenhauer, Th.L.] den empirischen Charakter ein- für allemal durch den intelligiblen bestimmt worden sein.“<sup>1280</sup> Zweitens sei aber überhaupt misslungen, mit dem Trick des intelligiblen Charakters „*Freiheit und Nothwendigkeit mit einer Hand in der Welt zu umspannen. Entweder nur Freiheit oder nur Nothwendigkeit.*“<sup>1281</sup> – Der sich entwickelnde „Charakter“ Mainländers ist *gänzlich* unfrei gedacht, trotz seiner Entwicklung: „Jede seiner [hier: des menschlichen Charakters, Th.L.] Handlungen ist das Produkt aus seiner [momentanen, Th.L.] Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv.“<sup>1282</sup> Wie ein früher Mainländerinterpret betont, müsste für den Offenbacher ein „*intelligible[r] Charakter, als Erzeuger irgend einer Reihe von Wirkungen, selbst wieder immer ein Glied einer Reihe von Wirkungen sein [...]*“<sup>1283</sup>: Bei Mainländer wirkt „*Ding an sich direkt auf Ding an*

---

1277 Völlig indiskutabel und verdienstfrei ist für Mainländer ebenfalls die Version Kants vom „intelligiblen Charakter“. Deren unverzeihlicher Fehler – „Kant [legt, Th.L.] den intelligiblen Charakter in den *Kopf* des Menschen“ (PE I, 549) – ist genau das, was Mainländer später Eduard von Hartmann in Angesicht von dessen Charakterkonzept vorwirft: „Der Charakter liegt im Blute, Herr von Hartmann, und noch einmal im Blute, Herr von Hartmann, nicht im Gehirn.“ Vgl. zu dieser Argumentation Sommerlad (1993b), 62: „Wenn, was Kant selbst andeutet [...], aus dem empirischen Charakter des Menschen auf den intelligiblen geschlossen werden muß, so sollte man meinen, man müsse den Grund der erscheinenden empirischen Eigenschaften in einer bestimmten Beschaffenheit des *Herzens oder Willens* finden; bei Kant aber wird er in den Kopf des Menschen verlegt: er ist ein *Erkenntnisvermögen*.“ – Zur Kritik Mainländers am intelligiblen Charakter siehe auch Liang (1932), 50ff.; Müller-Seyfarth (2000), 110ff.

Allerdings ist der intelligible Charakter bei Kant vor allem ein allem Ort und aller Zeit entrücktes *Freiheitsvermögen*: „ein Vermögen [...], eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen [...]“ Kant (2003), 637 [KrV, AA III, B 582]

1278 PE I, 110. Die Kette der Verbindungen und Entwicklungen ist natürlich *nicht* „endlos“, weil ihr einstweilen die Kraft ausgehen wird. Mainländer kann aber wegen der Ordnung der Erörterungen an dieser Stelle seines Werkes noch nicht den allgemeinen Kraftverlust einführen.

1279 PE I, 557

1280 PE I, 555

1281 PE I, 552

1282 PE I, 558

1283 Sommerlad (1993b), 62

sich“<sup>1284</sup>, es wäre von daher gar nichts damit gewonnen, einen „intelligiblen Charakter“ zugunsten der Freiheit zu postulieren<sup>1285</sup>. Mainländer sieht in der Welt einfach keinen Raum für plötzlich aus dem Intelligiblen einbrechende Freiheit, Gnadenwirkungen, spontane Willensverneinungen<sup>1286</sup>. Die gesamte Natur ist für ihn gleich determiniert: Zwischen Mensch und Stein liegt – aus der Sicht der *Physik* – der Unterschied allein in der Willensbewegung<sup>1287</sup>, und es gilt für den Menschen: „*Was [...] in jeder Handlung hervortritt, ist nur Ein Charakter.*“<sup>1288</sup>

Wie dem Menschen kein intelligibler Individualcharakter zukommt, so aber den tieferstehenden Naturerscheinungen auch kein Schopenhauer'scher „Gattungscharakter“, dessen pure Multiplikation die niederen Einzelwesen wären: „*Sie [die Gattungsidee, Th.L.] thront in einsamer Ruhe, bewegungslos, unveränderlich, über den entstehenden und vergehenden Individuen.*“ „*[...] Für menschliches Denken unbegreiflich.*“<sup>1289</sup> Gespiegelt werde diese Absurdität eines Gattungscharakters übrigens – wie Mainländer höchst treffend bemerkt – in Schopenhauers realitätsferner Ablehnung des Lamarckismus<sup>1290</sup>. – Dass Mainländer den „Gattungscharakter“ als metaphysische Entität<sup>1291</sup> aber genauso vehement ablehnt wie den intelligiblen Individualcharakter, lenkt auf die Fährte, was er in seinen beiden Verdammungsurteilen *eigentlich* bekämpft. Tatsächlich bekämpft er das Konzept eines der Welt entrückten, hinter seinen direkten Äußerungen noch stehenden Charakters – in genau diesem Punkt nämlich treffen sich intelligibler Individualcharakter und Gattungscharakter Schopenhauers in den Augen des Offenbachers: Beim ersten „*liegt das innerste Wesen des Individuums [eben der intelligible Charakter für Schopenhauer, Th.L.] bewegungslos, zeitlos, hinter seiner Erscheinung [...]*“<sup>1292</sup> Beim zweiten gilt: „*Sie [die Gattungsidee, Th.L.] thront [...] über den entstehenden und vergehenden Individuen. Sie ist, wie*

---

1284 PE I, 484

1285 Die Freiheit im Sinne der *libertas indifferentiae* kann Mainländer systematisch betrachtet allein aufgrund seines Schicksalsbegriffs in die Welt nicht integrieren. In Kapitel 7.3 war festgestellt worden, dass der allgemeinen Daseinsbewegung in den absoluten Kraftverlust – eben dem Schicksal – nicht entronnen werden kann, selbst wenn bestimmte, den individuellen Charakter ablenkende Motive sie kurzzeitig verzögern mögen. Mit der echten Willensfreiheit wäre es aber durchaus möglich, den Kraftverlust in indefinitum zu verzögern, indem dem nach jeder Abweisung erstarkenden Charakter einfach kein Gehör geschenkt würde: Der Gedanke einer Willkürfreiheit würde die Selbstregulation des Charakters als Wiederkehrer aushebeln. – Zur „Freiheit“ siehe die spätere Diskussion in Kap. 10.2.

1286 Vgl. zum Thema „Freiheit“ Kap. 10.2.

1287 „So abschreckend, ja so lächerlich es auch klingen mag, daß der Mensch im Grunde eine chemische Verbindung ist und sich nur dadurch von ihr unterscheidet, daß er eine andere Bewegung hat, – so wahr ist doch dieses Resultat der Physik.“ PE I, 100

1288 PE I, 558

1289 PE I, 481

1290 Vgl. PE I, 486; vgl. zu Schopenhauers Stellung zur Entwicklungsbiologie Kap. 3.1

1291 Den Terminus „Gattungscharakter“ benutzt Mainländer durchaus; er hat für ihn nur nicht die Bedeutung einer hinter der Welt stehenden Entität: „Man sagt dann gewöhnlich, das Individuum habe nur Gattungs-Charakter, worunter zu verstehen ist, daß die Individuen einer Art alle gleich sind.“ PE I, 82. Der „Gattungscharakter“ ist eine Abstraktionsleistung des menschlichen Erkenntnisvermögens.

1292 PE I, 561



*Schopenhauer sagt, der Regenbogen über dem Wasserfall.*“<sup>1293</sup> Welche Motivation für Mainländer in dieser Haltung liegt, wird sich an den folgenden Erörterungen zeigen: Sie führen zurück zum Charakter als das eine Bewegung unterhaltende endliche Kraftquantum.

### 9.1.3 „Physik“ als Lehre vom Kraftverlust im Charakter

Was Mainländer am Gattungscharakter Schopenhauers im Einzelnen herausstellt, muss man mit Bedacht lesen. Man höre, welche Inhalte er mit dem Gattungscharakter genauer verknüpft sieht: „*Er [Schopenhauer, Th.L.] spricht von einem Leben der Gattung, von unendlicher Dauer der Gattung im Gegensatz zur Vergänglichkeit des Einzelwesens, vom Dienstverhältniß, in dem das Individuum zur Gattung steht, von Gattungskraft u.s.w.*“<sup>1294</sup> Nun kann es ja nicht das „Leben der Gattung“ oder die „Vergänglichkeit des Einzelwesens“ im Kontrast zur Gattung oder das „Dienstverhältnis“ sein, was bei Mainländer in solchem Maße die philosophischen Abwehrmechanismen weckt. Es ist mehr die Kombination der zweiten und der letzten Zuschreibung: Die denkwürdige Synthese von „unendlicher Dauer der Gattung“ und „Gattungskraft“ ist es, an der Mainländer sich so sehr stößt. – Aus „unendlicher Dauer der Gattung“ und „Gattungskraft“ entsteht nämlich kurzerhand *die unendliche Dauer der Gattungskraft*. Oder allgemein formuliert: Schopenhauers Zuschreibungen an die Gattung bedeuten in Mainländers Augen die exemplarische Behauptung der *unendlichen Dauer einer Kraft überhaupt*.

Dem Argumentationsvektor nach in dieselbe Richtung geht auch ein Teil der Erläuterung dessen, was Schopenhauer unter dem „intelligiblen Charakter“ des Individuums verstünde. Mainländer stößt sich in seiner Kritik der Schopenhauer'schen Verdammung des Suizids an derselben Implikation wie beim Gattungscharakter, dass irgendwo irgendetwas entrückt, untangiert, ungemindert überdauere. Gerade der „jenseitige“ intelligible Charakter beziehungsweise die ins Intelligible entrückte Willensbasis, so Mainländers Sicht auf die Dinge<sup>1295</sup>, Sorge durch ihre strikte Trennung vom Intellekt dafür, dass Schopenhauer eine besonders krude Lehre vom Weiterleben des

---

1293 PE I, 481

1294 PE I, 481

1295 Mainländer stellt vor der Kritik der Kritik des Selbstmordes folgende zwei Sätze in den Vordergrund: „Der Wille ist“, nach Schopenhauer, „*metaphysisch*, der Intellekt *physisch*“ und der ganze Mensch bedeutet nach Schopenhauer „dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellekt“ (PE I, 543). Dass Mainländer durch die Nähe der beiden Schopenhauerzitate das Metaphysische mit dem Charakter paart, zeigt deutlich, dass er hier den entrückten *intelligiblen* Charakter des Menschen im Visier hat, der gegen den vergänglichen physischen Intellekt stünde.

verzweifelte Selbstmörders aufstellen könne<sup>1296</sup>: „*Wie Schopenhauer ex tripode erklärte: der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch, während uns doch jeder Leichnam deutlich zeigt, daß die ganze Idee zerstört ist, so behandelt er auch den Selbstmord. Er nimmt die Miene an, als ob er ganz genau, aus sicherster Quelle, erfahren habe, was mit einem Selbstmörder nach dem Tode vorgehe.*“

<sup>1297</sup> Tatsächlich „hält [der Selbstmörder, Th.L.] das Rad ein, das sonst noch eine Weile geschwungen hätte, nachdem die bewegende Kraft es verließ.“<sup>1298</sup> – Den insgeheim weiterlebenden Selbstmörder würde also niemals die bewegende Kraft verlassen; er wäre ein perpetuum mobile, ebenfalls *eine unendlich überdauernde Kraft*.

Für Mainländer steht damit fest: Die entrückte Position des intelligiblen Individualcharakters wie auch des Gattungscharakters sorgt dafür, dass beide als einer angenommenen „Kraftschwächung“ von vornherein enthoben gedacht werden müssen. Der Newton'sche-Mainländer'sche Kosmos, in dem ohne äußere Aufrechterhaltung des Geschehens „*all Putrefaction, Generation, Vegetation and Life would cease*“<sup>1299</sup>, ist gänzlich inkompatibel zu jener zweigestaltigen Entrückungsfigur Schopenhauers, die de facto in beiden Fällen eine unerschöpfliche Kraftquelle einführt. – Nochmals besonders eindrücklich gemacht wird die fatale Unpassendheit dieses Konzepts durch Mainländers Erwähnung des Begriffs „*Gattungskraft*“, der bei Schopenhauer nur ein *einziges* Mal im gesamten Œuvre erscheint. Schopenhauer schreibt dort: „[...] *[A]lles Dieses deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist.*“<sup>1300</sup> Welch ein Skandalon für Mainländer, dass das Kraftzentrum, wovon die Äußerungen der Individuen gespeist wird, hier ganz direkt in eine der Welt entrückte Sphäre verlagert wird; Lebenskraft ist hier unerschöpfliche Gattungskraft. Und die Lebenskraft ist für Mainländer alles, nur nicht unerschöpflich. Am Ende steht immer der residuumsfreie Tod des Lebens: „*Die Wahrheit ist, daß der Selbstmörder, als Ding an sich, im Tode vernichtet wird, wie jeder Organismus.*“<sup>1301</sup>

Der ubiquitäre Kraftschwund im Universum spiegelt sich also im unwiderruflichen dereinstigen Ende eines jeden Organismus. Der Charakter bei Mainländer muss sterben; darum lehnt er den

---

1296 Zur Frage, wie Schopenhauer es mit dem Weiterleben des Selbstmörders gemeint haben könnte, vgl. Zentner (1988): Er führt ein – nicht unwahrscheinliches – Konzept ins Feld, wonach Schopenhauer einen individuellen „Bodensatz“ (Zentner (1988), 440, Anm.) in einen Willen annähme, so dass der Suizident zwar mit einem neuen Intellekt, aber mit gleichem Charakter wieder in die Welt käme. Dies allein würde erklären, dass der Selbstmord nur ein scheinbares Sich-Entziehen vom Leid sei (vgl. W I, 474); und dass der Selbstmörder nur mit seinem augenblicklichen Leben unzufrieden sei, das Leben als solches aber begrüße und sich nur umbrächte, um ein *anderes* zu führen (vgl. W I, 471).

1297 PE I, 546

1298 PE I, 546

1299 Newton (1952), 400

1300 W II, 585

1301 PE I, 546

Gattungscharakter wie auch den intelligiblen Charakter ab<sup>1302</sup>. – Damit kann der individuelle Charakter, jene bestimmte „*Gestaltung des Willens*“, dem aktuellen Blickwinkel des Kraftschwundes adäquat, redefiniert werden als die *bestimmte Formation des Abbaus der endlichen ihm inhärenten Kraft*. Und zwar geschieht dieser Abbau durch die Bewegungen, die der kraftgeladene Wille mit seiner stetig im Schwinden begriffenen Kraft unterhält und erstrebt. Der Charakter ist – wie schon ganz zu Anfang an Mainländers Autobiographie dargestellt – ein reiner Verausgabungsmodus für die ihm zu Gebote stehende Kraft. „*Sind die individuellen Willen, aus denen diese dem Werden enthobene Erde zusammengesetzt ist, dieselben, welche im feurigen Urnebel rotirten? Gewiß! Der genetische Zusammenhang ist vorhanden. Aber ist das Wesen irgend einer Individualität noch dasselbe, das es am Anfange der Welt war? Nein! Es hat sich verändert. Seine Kraft hat an Intensität verloren: es ist schwächer geworden.*“<sup>1303</sup>

Der Verantwortliche für den Kraftabbau ist allerdings genauer besehen der weitergefasste „*Charakter der Individualität überhaupt*“ mit seinen zwei Merkmalen der Erhaltung und Progression. – Dass der konkrete *individuelle* Charakter, die bestimmte „*Gestaltung des Willens*“, eine bestimmte Formation des Abbaus der Kraft abgibt, ist nun Epiphänomen; denn er ist in seiner individuellen Bestimmtheit ja nur das Ergebnis des basalen Erhaltens- und Progressionsstrebens. Zutiefst im allem Existenten gemeinsamen Wesen des Willens ist der Kraftabbau genau zu verorten: im Erhaltungs- und Progressionswillen. Der Erhaltungswille ist ein Verbrauchsfaktor, weil die Unterhaltung der aktuellen Willensbewegung per se Kraft kosten muss<sup>1304</sup> – alles andere würde ein

1302 Und darum hat Liang (1932), 51, Unrecht zu behaupten, dass Mainländer per se doch nichts gegen den intelligiblen Charakter einwenden müsse, wenn er ihn nur mit seinem „Dämonen“ gleichsetze: „Mit einer solchen Auffassung könnte sich Mainländer zunächst einverstanden erklären. Dann wäre der intelligible Charakter der »Dämon« [...] des Einzelwesens.“ Der intelligible Charakter missfällt Mainländer ganz zutiefst aus dem oben genannten Grunde, dass er dem Kraftverlust enthoben gedacht werden müsste.

1303 PE I, 95

1304 Invernizzi (2009), 162, sieht den Kraftverlust im einzelnen Wesen ebenfalls, gibt aber eine andere Begründung desselben: „Jedenfalls besteht, von einem systematischen Standpunkt aus betrachtet, die Aufgabe des Menschen darin, so zu handeln, dass die »Schwächung der Kraft« in der Welt bewirkt wird. Selbstverständlich ist die Kraft – der Wille – geschwächt, wenn die Befriedigung des Strebens unmöglich ist, und dies ist meistens der Fall.“ Invernizzis Auffassung ist zunächst einmal unvollständig: Tatsächlich verliert der Wille Kraft, wenn sein Streben vereitelt wird; tatsächlich aber verliert der Wille genauso Kraft, wenn sein Streben erfüllt wird. Denn nicht die Unbefriedigung und Frustration, sondern die Unterhaltung der Willensbewegung per se bedeutet Kraftverlust. – Und dann sind da noch zwei schwerwiegende systematische Einwände gegen Invernizzis Aussage, das Streben des Willens werde „meistens“ vereitelt: Erstens ist fraglich, ob die Unterscheidung zwischen Vereitelung des Strebens und Erfüllung des Strebens sehr viel Sinn macht. Denn auch bei Mainländer gebiert jeder erfüllte Wunsch einen neuen Wunsch. Anders gesagt: Es gibt gar kein wirklich erfülltes Streben; was sich nicht zuletzt im *Grunddatum* eines irrational-sehnsüchtigen Progressionsstrebens abbildet. Zweitens – als Generalisierung des ersten Einwandes – darf es auch gar kein anderes denn unerfülltes Streben geben, weil sonst die Welt sogleich ins Nichts eingegangen wäre. „[D]enn es ist klar, daß unsere Erde, ja das ganze Weltall nur dadurch einen *Bestand* haben kann, daß das Streben einer jeden chemischen Idee *nie* eine vollkommene Befriedigung findet.“ PE I, 84 – Mainländers Erklärung der Existenz des Willens als Substratums der Welt überhaupt bestand ja darin, dass etwas in einer Entwicklung *erstrebt* werden müsse (vgl. PE I, 330). Findet der Wille aber Befriedigung, so muss das Ziel erreicht, der Umweg beendet – und das Dasein zu Nichts geworden sein: Die Latenz in der Weltexistenz wird vom Willensmetaphysiker Mainländer einfach umgemünzt in den Aufschub der völligen Befriedigung des Willens.

perpetuum mobile bedeuten, gegen welche Notion schon im Kampf gegen den intelligiblen Charakter vorgegangen wurde. Der Erhaltungswille impliziert weiterhin die stetige Abwehr fremder Übergriffe, die Unterhaltung eines ständigen Kriegszustandes gleichsam, so „*daß im Kampfe um's Dasein die Individuen sich zwar vervollkommen und immer höhere Stufen der Organisation erklimmen, aber dabei schwächer werden.*“<sup>1305</sup> Der Progressionswille wiederum ist ein Verbrauchsfaktor, weil er ein stetes Höherschrauben des Kraftdurchsatzes bedeutet, damit neue Bewegungen erreicht und nach Erreichung beibehalten werden können<sup>1306</sup>. Mit einem der eindringlichsten Sätze formuliert genau dies letztere Mainländer, hier exemplarisch für den Menschen und dessen Entwicklung: „*Der Docht des menschlichen Lebens wird immer höher geschraubt, und dadurch wird die Lebensflamme immer intensiver, aber auf Kosten des Lebensöls.*“<sup>1307</sup> – In all seinem Erhaltungsstreben jedoch frisst der individuelle Wille *sowohl* sich selbst *wie auch* andere. Die bekannte Selbstfraßfigur Mainländers wird mit dem Fressen anderer kaum entwirrbar kombiniert; der Charakter ist im doppelten Sinne Opfer *und* Täter im Kraftschwächungsgeschehen<sup>1308</sup>. Dass der einzelne Wille *sich selbst* verbraucht – als Täter an sich selbst –, für Aufrechterhaltung des Erreichten und Abwehr der Übergriffe, für Progression und Erhaltung des nächst neuen Zustandes, steht ja wie vorhin gesehen außer Frage: Der individuelle Wille *wird* eines Tages vernichtet, das persönliche Kraftquantum *wird* eines Tages aufgebraucht sein<sup>1309</sup>. *Fremde* Kraftquanten aber konsumiert der Wille – als Täter an anderen – entweder zur unvollständigen Erneuerung, um *so viel wie möglich* an Kraftverlust für die nächste Progression wieder aufzufrischen<sup>1310</sup> – wie im organischen Bereich: „*Ein Organismus [...] scheidet aus der Verbindung bald diesen, bald jenen Stoff aus und assimiliert sich den Ersatz [...]*“<sup>1311</sup>. Oder aber der

---

1305 PE I, 96

1306 Dieselbe Lesart des Kraftabbaus durch steigende „Differenzierung“ – also Progression – bei Pfleiderer (1877), 297: „[D]ie steigende Differenzierung ist auf allen Gebieten und am deutlichsten auf dem Welt- oder kulturgeschichtlichen eine steigende Schwächung der Kraft [...]“

1307 PE II, 623

1308 Obwohl Plümacher (1993) in ihrer Abhandlung über die Schopenhauer-Schule an Mainländers Philosophie kein gutes Haar lässt, ist ihr Bild vom Naturkonzept des Philosophen höchst treffend: „Nach Mainländer aber sollen wir uns den Weltprocess denken, gleich einer Dampfmühle, die, indem sie mahlt, sich selbst mit vermahlt, indessen sie ihre zum Mahlen nötige Triebkraft durch das Verbrennen des Mahlproductes bestreitet, und wobei obendrein weder Rauch, noch Wärme, noch Luftbewegung hervorgebracht wird.“ Plümacher (1993), 34

1309 Als Selbstfraß interpretiert auch Rauschenberger (1931), 239, die individuelle Willensbewegung: „[...] [D]as Individuum, der sich in der Zeit bewegende Wille zum Leben, *erlischt von selbst durch Zeitablauf – durch den Tod.*“

1310 „So viel wie möglich“ weil, wie bereits weiter oben gezeigt (vgl. Kap. 8.3), bei Mainländer „Erneuerung“ niemals als „restitutio in integrum“ gedacht ist. Letztere ist als Konzept systemisch für ihn völlig absurd: Es gibt keine Wiedereinsetzung in den früheren Zustand, nur ein Abrutschen in den folgend schlechteren. Vollständige Erneuerung bleibt Schein: „Wenn wir also annehmen, daß unsere Erde einmal berste, wie der Planet zwischen Mars und Jupiter auseinandergebrochen ist, so kann allerdings die ganze feste Erdkruste wieder schmelzen und alle Flüssigkeit zu Dampf werden, aber auf Kosten der Ideen, welche die Reize hierzu abgeben. Trotzdem also die Erde in den intensiveren Zustand, dem Scheine nach, durch eine solche Revolution zurückgeworfen wird, so ist sie doch im *Ganzen*, als eine bestimmte Kraftsumme, *schwächer* geworden.“ PE I, 95

1311 PE I, 99

individuelle Wille benötigt andere kraftgeladene Willen direkt, um überhaupt in einen höheren Zustand zu gelangen – wie im Falle des anorganischen Reiches: *„Die eine Individualität will eine neue Bewegung, ein anderes Leben in einem Dritten; die andere sträubt sich mit aller Macht dagegen, wird aber besiegt. [...] Daß beim Verbinden chemischer Ideen etwas stattfindet, was wir, wäre es von Bewußtsein begleitet, Nothzucht und gewaltsames Unterwerfen, nicht gegenseitiges Suchen nennen würden, scheint mir dadurch eine Bestätigung zu finden, daß dieselbe Kraft bald positiv- bald negativ-elektrisch wird, je nachdem sie beim Zeugen die Hauptrolle spielt.“*<sup>1312</sup>

Gekoppelt ist in jedem Falle durch den „Charakter der Individualität überhaupt“, den Erhaltungs- und Progressionswillen, der Charakter mit dem unwiederbringlichen Kraftverlust. Und zwar muss man das obig Dargestellte, den Selbst- und Fremdkonsum, als kontinuierlich beschleunigte Bewegung lesen: Mehr Organisation durch Progression bringt mehr Kraftkonsum, mehr Kraftkonsum bringt mehr Ausbeutung des Fremden, mehr Ausbeutung des Fremden bringt mehr Kampf, mehr Kampf bringt die Sehnsucht nach komplexerer Abwehr, komplexere Abwehr bringt noch höhere Organisation und höhere Organisation wieder mehr Kraftkonsum. – Gebracht wird also vor allem beschleunigter Abbau der Gesamtkraft eines Systems: Dabei wird als Perspektive des Weltendes aus dem beschleunigten Kraftabbauprozess am Charakter eine völlige Entdifferenzierung impliziert, indem das Dasein ein unentwirrbares Knäuel von Abwehr und Ausbeutung wird. Diese Folgerung klingt in Mainländers eigener Vision des Weltendes stark an. Denn noch später, als die Planeten aus Kraftmangel in die „Centralsonne“ gestürzt sind, gibt es nur noch eine wabernde Ursuppe, in die die gestalteten Körper gleichsam eingegangen sind: *„Am besten nehmen wir an, daß Alles, was dann noch existiert, nur flüssig ist. Der Erlösung dieser Flüssigkeiten steht jetzt absolut Nichts mehr im Wege. Jede hat freie Bahn: jeder gedachte Theil derselben geht durch den idealen Punkt und sein Streben ist erfüllt, d. h. er ist in seinem Wesen vernichtet.“*<sup>1313</sup> Die Flüssigkeit, die immerhin noch mit der „Umgebung“ eine Unterscheidung und damit eine Benennung ermöglicht, verflüchtigt sich dann völlig. Jede Differenz fällt zuletzt. Hier ist Anti-Genesis am Werke: Am Ende nimmt Gott Himmel und Erde zurück. Mainländers gelobtes absolutes „Nichts“ entpuppt sich als vollständige Differenzlosigkeit<sup>1314</sup>.

Dass aber kurz vor dem endgültigen Ende alle Körper zu Flüssigkeiten würden, führt auf einen anderen Gedankenzug im System des Offenbachers, der sogar noch stärker als für die *Physik* für die

---

1312 PE I, 77

1313 PE I, 344

1314 Mainländer ist dieses Konzept übrigens so überaus wichtig, dass er ihm zuliebe ein Ergebnis seiner Physik vergisst und eine kaum zu übersehende Inkonsistenz begeht: Kurz vor dem Weltuntergang sei alles flüssig, sagt er. Nun wäre der kraftärmste Zustand im Universum aber der *feste*, wie es von ihm an anderer Stelle heißt (vgl. PE I, 76; in folgender Anmerkung zitiert). Mainländer scheint hier für seine Denkfigur das Flüssige einfach näher zu stehen, da der grenzenlose Expansionswille der Flüssigkeit – als infinites „Zerlaufen“ – selbstverständlich viel besser eine Differenzlosigkeit zu konzeptualisieren erlaubt.

*Politik* bestimmend werden wird. Mainländer denkt zunächst die Aggregatzustände als Stufen höherer oder niedrigerer Kraftaufladung. So weit ist dies nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, dass er auf dem dem „Willen“ entsprechenden Kraftbegriff – der wiederum dem Charakterbegriff entspricht – seine gesamte Naturphilosophie erbaut: am kraftreichsten ist ihm das Gasförmige, in der Mitte steht das Flüssige, am Ende kommt das Feste als niedrigster Kraftladungszustand<sup>1315</sup>. Damit fokussiert er jedoch viel deutlicher als zuvor die zur Bewegungserzeugung und -erhaltung *verfügbare Kraftmenge*: Gasförmiges, Flüssiges und Festes hat einen bestimmten, seinem Aggregatstatus entsprechenden Krafthaushalt, aus dem heraus es tätig ist. Überhaupt hat alles einen ihm entsprechenden Krafthaushalt; nämlich seinen bestimmten Charakter als energetische Basis. Und immer ist der private Krafthaushalt limitiert. Trotz der Möglichkeit des Krafraubes an anderen individuellen Willen geht Mainländer grundsätzlich davon aus, dass Kraft, die an der einen Stelle eingesetzt wird, an der anderen fehlt: Mainländer eröffnet seine Gedankenreihen zur Kraftökonomie. – Es ist hier im Prinzip wie mit der Giraffe in Goethes morphologischen Schriften, bei der es im Körperbau nur noch für einen kurzen Schwanz reicht, weil sie ja schon einen so langen Hals habe<sup>1316</sup>.

#### 9.1.4 „Physik“ als Lehre von der Kraftverteilung im Charakter

Die Kraftverteilungsstruktur ist für Mainländer eine ganz klare Sache: Wenn für eine bestimmte komplexe Willensbewegung viel Kraft aufgewendet wird, fehlt diese Kraft an anderer Stelle; ist eine Willensbewegung wenig komplex und dementsprechend wenig krafraubend, kann die Kraft anderswo genutzt werden: *„Ein je größerer Theil der ganzen Bewegung sich gespalten hat, d. h. je größer die Intelligenz ist, desto höher ist die Stufe, auf welcher das Thier steht, und eine desto größere Bedeutung hat der Lenker für das Individuum; und je ungünstiger das Verhältniß der*

1315 „Dem Grade der Intensität nach ist also der gasförmige Zustand der erste; ihm folgt der flüssige und der am wenigsten heftige ist der feste.“ PE I, 76

1316 Goethe (1998f), 176: „So sind zum Beispiel, Hals und Extremitäten auf Kosten des Körpers bei der Giraffe begünstigt [...]“

Kuhn (1988), 136, sowie Hassenstein (1950), 346ff., verorten sogar den Ursprung des „Etat“-Gedankens bei Goethe: „Ein neues Gesetz tritt auf, das des konstanten Etats, das man später auch als Kompensationsgesetz bezeichnet.“ Kuhn (1936), 136 – Vgl. die klassische Formulierung bei Goethe (1998f), 176: „Bei dieser Betrachtung tritt uns nun gleich das Gesetz entgegen: daß keinem Teil etwas zugelegt werden könne, ohne daß einem andern dagegen etwas abgezogen werde, und umgekehrt.“ – Wie weiter unten die Begriffe „Typus“ und „Form“, die Mainländer in seinen Schriften nutzt, auf eine eingehende Beschäftigung mit Goethe zurückgeführt werden können, so ist es immerhin sehr wahrscheinlich, dass auch der Kompensationsgedanke durch Goethe in Mainländers Gedankenwelt eintrat. Goethes naturwissenschaftliche Arbeit im Bereich der Farbenlehre wird von Mainländer expressiv verbatim PE I, 420 erwähnt: „Goethe hatte sein wohlbegründetes Urphänomen, nämlich die Thatsache, daß die Farben nicht im weißen Lichte enthalten sind [...]“

*Sensibilität zur restlichen ungespaltenen Bewegung ist, desto größer ist die restliche ganze Bewegung, welche hier [beim Tier; Th.L.] auftritt als Instinkt [...]*“<sup>1317</sup> Man muss aufhorchen: Der „Instinkt“, der mehr als einmal dem „Charakter“ gleichgesetzt wird<sup>1318</sup>, ist hiernach der Rest der „*ungespaltenen Bewegung*“. Er ist also die noch für die nächsten progressiven Bewegungstransformationen zur Verfügung stehende Kraft, welche bei Nichtnutzung zur Differenzierung in einem amorphen Zustand verbleibt – und die basale „*Solidität*“ und „*Sicherheit*“<sup>1319</sup> eines Individuums konstituiert. Anders ausgedrückt: Die im Progressionswillen nicht genutzte Kraft wird im Erhaltungswillen des Individuums verortet; je weniger progrediert das Individuum bis dato ist, mit desto mehr Kraft vollführt es sein Streben, im Dasein zu verharren: „*In demselben Maße als der Geist des Menschen in der fortschreitenden Cultur wächst, wird sein Wille geschwächt. Es findet eine Umbildung der Bewegungsfactoren statt. Mit der steigenden Sensibilität steigert sich auch die Irritabilität (Leidenschaftlichkeit) und der ganze Wille verliert dadurch an Solidität, dämonischer Sicherheit, an Ruhe und Kraft.*“<sup>1320</sup> – Die *Intensität des Erhaltungswillens* würde hier mit „Charakter“ beschrieben: Der dem „Charakter“ entsprechende „Instinkt“ des Tieres stellt sich kraftreicher dar als der „Dämon“ des Menschen, weil das Tier der Unterhaltung derjenigen komplexen Willensbewegung enthoben ist, die den „Geist“ des Menschen ausmacht: „*Die Vernunft des Thieres ist also eine einseitig ausgebildete und sein Geist überhaupt ein wesentlich beschränkter. Da nun der Geist nichts weiter ist, als ein Theil einer gespaltenen Bewegung, so ergibt sich, daß die restliche ganze Bewegung des thierischen Willens intensiver sein, also der Instinkt bedeutender im Thiere in den Vordergrund treten muß, als der Dämon im Menschen.*“<sup>1321</sup> Dieser letztere Charakterbegriff also fokussiert den *Erhaltungswillen* des Lebewesens, dessen Intensität nach Mainländer der „*ganzen*“ beziehungsweise „*ungespaltenen*“ Willensbewegung korreliert. – Bis dato war, neben dem weiteren Begriff des „*Charakters der Individualität überhaupt*“, nur ein einziger engerer Charakterbegriff begegnet. Der fokussierte den *Progressionswillen*, indem mit ihm die aktuelle Progressionsstufe eines Wesens benannt wurde, das heißt das augenblickliche Bewegungsmuster des *differenzierten, gespaltenen* Bewegungsanteils: Es war derjenige Charakterbegriff, der gleichbedeutend ist damit, „*wie sie [die Individuen, Th.L.] das Leben wollen oder ihre Bewegung*“<sup>1322</sup>; derjenige Charakterbegriff, der die konkreten individuellen

---

1317 PE I, 50f.

1318 Vgl. z. B. PE I, 55: „Es [das Blut, Th.L.] ist der angeschaute ungespaltene Wille zum Leben, die Objektivation unseres innersten Wesens, des Dämons, der im Menschen dieselbe Rolle, wie der Instinkt im Thier spielt.“

1319 Vgl. PE II, 623; sogleich im Haupttext komplett zitiert.

1320 PE II, 623

1321 PE I, 67; vgl. auch PE I, 69: „Die Liebe tritt auf als Geschlechtsliebe (*Brunst*) und ist, weil sie im Blutleben wurzelt und der Instinkt viel intensiver ist als der Dämon, ein wilderer und ausschließlicherer Zustand, als beim Menschen.“

1322 PE I, 97

„*Gestaltungen des Willens*“<sup>1323</sup> meint. Beide engeren Charakterkonzepte Mainländers sind jedoch nicht so sehr eine schlampige Äquivokation eines einzigen Begriffs – ein klares Zeichen etwa dafür, dass sich der Autor mehr als ein paar Monate Zeit mit seinem Hauptwerk hätte nehmen sollen –, sondern Konsequenzen aus der klingenden Benennung „*Charakter der Individualität überhaupt*“, jener dritten, übergeordneten Verwendung des Charakterbegriffs. Jener „*Charakter der Individualität überhaupt*“ bestand ja allein in Erhaltungs- und Progressionswillen, und unter der folgenden Voraussetzung ist es nur zu verständlich, dass diese seine beiden Dimensionen ebenfalls den Begriff des „Charakters“ übernehmen: „Charakter“ als Intensität des Erhaltungswillens beziehungsweise als die ungespaltene Restbewegung und „Charakter“ als Progressionswille beziehungsweise die aktuelle gespaltene Bewegung sind nur zwei *Perspektivierungen* desselben. Vielleicht sieht man dies kaum so klar wie an jener Stelle, an der Mainländer die beiden Charakterkonzepte hart nebeneinander gebraucht, wo plötzlich „Instinkt“ *gegen* „Charakter“ steht, der erste die ungespaltene Bewegung meined, der zweite das aktuell erreichte Bewegungsmuster bezeichnend: „*In solchen verwilderten Thieren hat eine Rückbildung in der Weise stattgefunden, daß die Intelligenz sich verminderte und dadurch die ganze Bewegung des Bluts (der Instinkt) intensiver, der Charakter dagegen einfacher wurde.*“<sup>1324</sup> Denn in beiden Fällen, sowohl im Fokus der ungespaltenen Bewegung, die beim verwilderten Tier regredierend<sup>1325</sup> intensiver werde, wie auch im Fokus der gespaltenen Bewegung, die beim verwilderten Tier regredierend weniger komplex werde, steht im Hintergrund der Blick auf eine *dichotome endliche „Kraftsphäre“*<sup>1326</sup>, die einen Pol gespaltenen Bewegung und einen Pol ungespaltenen Bewegung unterhält und die demnach gleichbedeutend ist dem „Charakter der Individualität überhaupt“ mit seinen zwei Merkmalen eines Progressions- und eines Erhaltungswillens. Die allgemeine Kraftverteilungsstruktur, die zu Anfang genannt wurde, nämlich dass wo „auf der einen Seite“ etwas gebraucht werde, es „auf der anderen Seite“ fehle, kann nur diese zwei Pole in der individuellen Kraftsphäre meinen: den Pol der gespaltenen und den Pol der ungespaltenen Bewegung. Was in der gespaltenen Bewegung an Kraft verbraucht wird, fehlt auf Seiten der

1323 PE I, 58

1324 PE I, 68

1325 Die Regressionsmöglichkeit, die Mainländer aufscheinen lässt, bedeutet nur, dass eine individuelle Kraftsphäre das Niveau ihrer Bewegungsdifferenzierung temporär nicht aufrecht erhalten kann; also zeitweise an der Erhaltung ihrer komplexeren Bewegung scheitert. Stetiger Rückschritt ist aufgrund des natürlicherweise verankerten Progressionsgesetzes in der Kraftsphäre allerdings ausgeschlossen: „Ein anhaltender Rückfall [des Menschen, Th.L.] in die Barbarei und den Despotismus ist unmöglich; er ist faktisch unmöglich, wenn die Naturgesetze nicht wandelbar sein sollen.“ PE II, 205 – Anders gesagt, was erst in seiner vollen Implikation weiter unten gewürdigt werden kann (vgl. Kap. 11 und das „beschleunigte Ausbrennen“): Bevor eine systematische Regression des Lebendigen zu Kraftersparniszwecken stattfindet, vernichtet sich das individuelle Kraftquantum im zwanghaften Fortschrittsgesetz selbst.

1326 Nicht nur das Universum besitzt für Mainländer eine endliche „Kraftsphäre“; er bezeichnet ebenfalls den individuellen Willen mit „Kraftsphäre“ (PE I, 54), und zwar wenn er auf dessen Wirksamkeitsradius besonders abheben will, der ja für ihn mit dem objektivierten Körper in der Anschauung identisch ist.



ungespaltenen; was auf Seiten der ungespaltenen Bewegung verbleibt, kann auf Seiten der gespaltenen nicht genutzt werden. Was dem Progressionswillen als Kraftladung dient, kann der Erhaltungswille nicht mehr nutzen; was im Erhaltungswillen an Kraft in die „Solidität“ und „Sicherheit“ eines Individuums umgesetzt wird, steht zu diesem Zeitpunkt keiner Progression zur Verfügung.

Beide Perspektivierungen namens „Charakter“ beleuchten also die Verteilung von Kraft zur Unterhaltung einer Bewegung: Die eine perspektiviert den Pol der ungespaltenen Bewegung, der dem Erhaltungswillen eines Individuums zuzuordnen ist, die andere perspektiviert den Pol der gespaltenen Bewegung, die dem Progressionswillen eines Individuums zuzuordnen ist. Das gemeinsame Objekt dieser beiden Perspektivierungen aber bleibt die dichotome endliche Kraftsphäre – der *„Charakter der Individualität überhaupt“*<sup>1327</sup> –, die an beiden Polen einer stetigen Schwächung ausgeliefert ist. Denn nicht nur der Pol der ungespaltenen Bewegung schwindet im Rahmen der zwanghaften Sublimierung des Willens zugunsten des Pols der gespaltenen Bewegung, so dass *„[a]us dem Geschlecht der Titanen [...] ein Geschlecht von Denkern“*<sup>1328</sup> entstünde; sondern es sind im Schnitt *„in jeder neuen Generation [...] die stärkeren Individuen weniger stark, die schwächeren schwächer als in der vorhergehenden“*<sup>1329</sup>. Die Kraftverteilungslehre steht unabhängig von der Grundeinsicht des Mainländer'schen Weltbildes, dass alles durchgängig mit Verlust arbeitet; denn unabhängig von der sphäreninternen Kraftverteilungsoperationen bedeutet die Arbeit beider Pole der individuellen dichotomen Kraftsphäre Verausgabung. Erhaltungs- und Progressionsarbeit: Beides ist per se verlustreich.

Die sphäreninterne Kraftverteilungslehre als *Kraftverschiebung* zwischen den Polen erlaubt jedoch in einem abschließenden Schritt, die Grundannahmen von Mainländers Philosophie in Bezug auf den „Lebens“-Begriff näher zu explizieren: Die gesamte *Spannung* der Lebensbewegung wird ausschließlich darüber aufrecht erhalten, dass stetiger Kraftfluss herrscht vom Erhaltungspol des individuellen Kraftquantums zum Progressionspol, dass Kraft stetig transferiert wird von der Unterhaltung einer undifferenzierten zur Unterhaltung einer sich stetig weiter differenzierenden Bewegung<sup>1330</sup>: *„Zerfall in die Vielheit, Leben, Bewegung – alle diese Ausdrücke bezeichnen Eines*

1327 Erst nun wird auch recht verständlich, wieso Mainländer dergleichen paradoxe Aussagen formuliert, dass man es in Angesicht des „Intellekts“ – also eines gespaltenen Bewegungsanteils – und des „Dämons“ – hier des ungespaltenen Bewegungsanteils – „im Grunde nur mit dem unbewußten individuellen Dämon“ zu tun habe, „der durch eines seiner Organe seiner selbst bewußt wird [...]“ (PE II, 587). Diesem letzten „Charakter“- beziehungsweise „Dämon“-Begriff liegt das tertium comparationis der beiden zuvor genannten Charakterperspektivierungen zugrunde, die endliche doppelpolige Kraftsphäre, die man auf einen ihrer beiden Kraftverteilungspole hin fokussieren kann, die aber als ganze jener „Charakter der Individualität überhaupt“ bleibt, mit dem man es „im Grunde“ ja natürlich immer zu tun hat.

1328 PE II, 489

1329 PE I, 96

1330 Für den Makrokosmos betont Mainländer eigens die ubiquitäre „Tension“: „Vollkommen überzeugend muß diese Ansicht auf Jeden wirken, der sich die Welt nicht anders, als endlich denken kann und, sich in den dynamischen

und Dasselbe.“<sup>1331</sup> Mit dieser letzten Einsicht ist das Charakterkonzept Mainländers in der *Physik* zugleich zu seiner höchsten Differenzierung gelangt. Der „Charakter“ war früh gleichgesetzt der „individuellen Kraftsphäre“, dem „Kraftquantum“; aber die das Leben generierende Kraftverteilungsoperation in ihm wird nun erst sichtbar, als seine Doppelpoligkeit in den Blick fällt. Der „Charakter“ war früh gleichgesetzt einem bestimmten „Bewegungsmuster“; aber dass es neben dem differenzierten Bewegungsmuster auch eine undifferenzierte, ungeteilte Bewegung gibt, die ebenfalls „Charakter“ heißt, wird erst später erkennbar. Mainländer kennt in der *Physik* insgesamt gleich drei Charakterbegriffe: einen übergeordneten als „*Charakter der Individualität überhaupt*“, welcher zwei Pole mit verschiedenen Bewegungsmodi besitzt, und zwei die letzteren Modi perspektivierende „Charakter“. – Die *Physik* ist nicht zuletzt deswegen, im Gesamt betrachtet, „Charakterlehre“ par excellence. Am Boden des Charakterkonzeptes aber steht mit dem Konnex von Progressionssucht, Erhaltungswillen und Verbrauchsdogma die Säule für den schlussendlichen kompletten Kraftverlust in einem Universum, das von außen keine Kraft mehr erhält. Was Newton visionär formulierte in seinen Bildern vom von der Schöpferkraft verlassenen Universum, wo die Planeten nicht länger auf ihren Bahnen verharren, das grundiert Mainländer im Charakter. Nicht der unelastische Stoß wie bei Newton, sondern der Charakter mit seinem stetig mehr Kraft verbrauchenden und raubenden Progressions- und Erhaltungswillen ist der einer Willensmetaphysik angemessene Grund, warum die Deskription Newtons vom kraftsterbenden Universum so sehr richtig ist. – In der Tiefe des Mainländer'schen Weltsystems sorgt der *Charakter* dafür, dass es mit der gottverlassenen Welt schneller und schneller zu Ende geht: Der plötzliche, umschlagartige Abstieg ins Nichts erfolgt durch den sehnsüchtigen Aufstieg ins immer und immer komplexere Leben, welche Sehnsucht ein Grunddatum im Charakter ist.

## 9.2 Kraftverlustszenario II: „Politik“ und Charakter

### 9.2.1 Die Genese des menschlichen Charakters

Der Unterschied zwischen der *Physik* und der *Politik* Mainländers ist denkbar gering: Wie die

---

Zusammenhang unzähliger Dinge mit den verschiedenartigsten Bestrebungen vertiefend, Alles in unaufhörlicher Action und Reaction begriffen erkennt und ein Weltall von gewaltigster Spannung, Tension, gewinnt.“ PE I, 86 – Doch auch im mikrokosmischen Bereich des individuellen Willens ist diese Tension durch die dichotomische Struktur der individuellen Kraftsphäre freilich mitgedacht.

1331 PE I, 100

*Physik* ist die *Politik* „Bewegungslehre“; sie „handelt von der Bewegung der ganzen Menschheit“<sup>1332</sup>. Und zwar spricht sie über diese Bewegung gleich auf zweifache Weise: Erstens gibt die *Politik* die genetische Erklärung des komplexen menschlichen Charakters im Allgemeinen; sie ist einerseits *Entwicklungslehre*.<sup>1333</sup> Zweitens beleuchtet sie die sinnerfüllte Entwicklung des Menschen im sterbenden Kosmos; sie ist andererseits *Geschichtsphilosophie*<sup>1334</sup>. In ihrer ersten Themenstellung einer Entwicklungslehre des Menschen bleibt die *Politik* sichtbar rückgekoppelt an die *Physik* mit deren betontem Progressionsgeschehen im Charakter: Sie ist deren Bereicherung und

---

1332 PE I, 228

1333 „Schließlich erwähne ich noch, daß *Schopenhauer*, weil er die reale Entwicklung leugnete und sich besonders deswegen auf die Unveränderlichkeit des Willens steifte, behaupten mußte, daß die *Verschiedenheit der Charaktere* nicht zu erklären sei. Sie ist aber sehr wohl zu erklären, wie ich in meiner *Politik* gezeigt habe.“ PE I, 567

1334 „Die Bewegung selbst unserer Gattung resultiert [...] aus den Bestrebungen *aller* Menschen, wie ich am Anfang der *Politik* bereits sagte. Sie entsteht aus den Bewegungen der Guten und Schlechten, der Weisen und Narren, der Begeisterten und Kalten, der Kühnen und Verzagten [...]“ PE I, 315 – Mainländer destilliert aus dieser Gattungsbewegung im Laufe seines *Politik*-Kapitels notwendige Elemente ihrer Entwicklung: „Die moderne sociale Bewegung ist eine nothwendige Bewegung, und wie sie mit Nothwendigkeit aufgetreten ist, so wird sie auch mit Nothwendigkeit zum Ziele kommen: zum *idealen Staate*.“ PE I, 309

Man hat es hier mit einem gerichteten, sinnvollen Entwicklungsgang zu tun, weswegen man fraglos berechtigt ist, des Autors *Politik* in parte eine „Geschichtsphilosophie“ zu nennen; was Mainländer auch selbst wörtlich tut, wenn er in Bezug auf seine Sicht der Dinge vom „geschichtsphilosophischen Standpunkte“ (PE II, 292) spricht. Mainländer sucht wie Hegel die Vernunft im notwendigen Verlauf der Geschichte: „Der einzige Gedanke, den sie [die Philosophie der Geschichte, Th.L.] mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.“ Hegel (1920), 4; auch für Mainländer ist die Entwicklung allerorten nie „sinnloses Spiel“ (PE I, 348). – Aber des Offenbachers Planungsorgan, was den Gang der Geschichte strukturiert, ist der Selbstvernichtungswunsch der Gottheit, die ihren kompletten Untergang in die Wege geleitet hat. „Geschichte“ wird bei Mainländer die Objektivation des göttlichen Selbstmordplans unter einem bestimmten Fokus: „[O]der war es [der langsame Verlust der mittelalterlichen Gesellschaftsformen, Th.L.] der unerbittliche Gang der *Menschheit* nach dem göttlichen Gesetze, dem unwandelbaren heiligen Willen der Gottheit *vor* der Welt [...]“ PE II, 334

Dies alles steht diametral zu Schopenhauer: „Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall der selbe.“ W II, 504f. „Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirwar, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, – vielen schlechten, wenigen guten.“ W II, 507f. – Die Weiche zu dieser völligen Entgegengesetztheit wurde bei Mainländer durch den Verzicht auf den wandlungslosen intelligiblen Charakter gestellt (vgl. Kap. 9.1.2); denn wie bemerkt doch Schopenhauer im letzten Satz: Die *Grundeigenschaften* des Menschen seien die Muster, die der philosophische Betrachter des Geschichtsgemäldes als Konstanten entdecken möge – diese sind aber nichts anderes als die verschiedenen Realisierungen des starren intelligiblen Gattungscharakters. Kritik an dieser Auffassung Schopenhauers übte übrigens nicht erst Mainländer („Von der Geschichte selbst hat er [Schopenhauer, Th.L.] die wunderlichste Ansicht.“ PE I, 586; vgl. insgesamt PE I, 585ff.), sondern schon Schopenhauers treuer Schüler Frauenstädt: Bei Schopenhauer herrsche ein „Mangel an Sinn für die Geschichte“ (Frauenstädt (1876), 195) lautet dessen Globalanalyse. „Die Geschichte wiederhole von Anfang bis zu Ende stets nur Dasselbe unter anderem Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte bestehe in der Einsicht, daß man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich habe, welches heute Dasselbe treibt wie gestern und immerdar.“ Frauenstädt (1876), 195 – Der Wert des geschichtlichen Geschehens bestehe für Schopenhauer somit allenfalls darin, dass die Welt ihre gleichbleibende Wertlosigkeit ausfalte. Geschichte ist die langsame Explikation der

Verlängerung, die sowohl Bestätigungen wie auch Verfeinerungen des zuvor Dargestellten zu liefern in der Lage ist. Gleichfalls in ihrer zweiten Themenstellung einer Geschichtsphilosophie bleibt die *Politik* der *Physik* aber verpflichtet, wenngleich weniger gut auf den ersten Blick erkennbar: Sie untersucht zwar nun nicht länger die mikrokosmische Bewegung im Menschen, sondern die makrokosmische Bewegung der Menschheit. Sie unternimmt dies jedoch unter dem Banner des großen Themas der *Physik*, nämlich dem der „*Schwächung der Kraft*“: „*Die Schwächung direkt zu beobachten, ist nicht möglich. Und dennoch läßt sich der Beweis für die Schwächung der Organismen, auch ohne in die Urwelt einzudringen und die Paläontologie zu Hülfe zu rufen, erbringen – aber nur in der Politik, wie wir sehen werden. In der Physik können wir den direkten Beweis nicht liefern und müssen uns damit begnügen, auf indirektem Wege, in der steinernen Urkunde der Erdrinde, das große Gesetz der Schwächung der Organismen gefunden zu haben.*“<sup>1335</sup> Die von Mainländer gezeichnete Entwicklung des menschlichen Gemeinschaftswesens, mit ihren Revisionen des Vergangenen, den Bestandsaufnahmen des Bestehenden und vagen Utopien des Zukünftigen zeigen nur ein Siegel: die langsame, aber stetige Schwächung der Lebenskraft. Sie läuft hinaus auf die Dystopie des gemeinschaftlichen Endes der Menschheit im „*idealen Staat*“<sup>1336</sup>: die verkleinerte Antizipation des universellen „physikalischen“ Geschehens der Schwächung der Kraft durch Höherentwicklung, der kollapsartigen „*volle[n] und ganze[n] Vernichtung der in der Welt thätigen Kraftsumme*“<sup>1337</sup>.

Doch sollte man zunächst in diesem Kapitel (9.2.1) die Entstehung und Entwicklung des menschlichen Charakters besehen; und darauf erst seine Vernichtung als Projekt für die Menschheitsgeschichte (9.2.2).

– Für Mainländer ist die erste Emanzipation des Menschen vom Tier – die Geburt des Urmenschen und des menschlichen Charakters<sup>1338</sup> – selbstverständlich eine sehnstüchtig gewollte, gesteigerte Differenzierung der Willensbewegung: „*Der Urmensch kann sich vom Thier, dem er entsprossen war, nur ganz allmählich entfernt haben. Die Kluft zwischen Beiden kann anfänglich nicht groß gewesen sein. Was sie überhaupt hervorrief, war gleichsam das Aufbrechen der Keime, in denen die Hilfsvermögen der Vernunft noch ganz verschlossen lagen [...]. Vom Standpunkte meiner*

---

komprimierten Erkenntnis in der Kunst: Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens – und in der Geschichte die langsamste (vgl. Frauenstädt (1876), 209ff.).

1335 PE I, 96f.

1336 Vgl. PE I, 227

Zum eigentlichen Ende der Menschheit äußert sich Mainländer nur sehr unscharf: „Es ist ganz gleichgültig, wie ich schon in der Politik bemerkte, ob die Menschheit das große Opfer [...] in moralischer Begeisterung, oder durch Impotenz, oder in einem wilden, fanatischen Aufflackern der letzten Lebenskraft bringt. [...] Genug, das Opfer wird gebracht werden, weil es gebracht werden *muß*, weil es Durchgangspunkt für die nothwendige Entwicklung der *Welt* ist.“ PE I, 342f.

1337 PE I, 341

1338 Von diesem Punkt an genau beginnt auch die „Bewegung der Menschheit“: „[...] [I]hr werdet einsehen, daß die Bewegung der Menschheit begann, als die ersten Menschen entstanden sind.“ PE II, 344

*Philosophie aber war es die Spaltung eines weiteren Theils der Bewegung des Willens zum Leben in Lenker und Gelenktes, als Ausdruck der tiefen Sehnsucht des Willens nach einer neuen Bewegungsart.*<sup>1339</sup> Diese Bewegungsveränderung schwächt weiterhin wie bekannt denjenigen Pol des Willens, dem die ungeteilte Bewegung innewohnt und der als „Solidität“, „Sicherheit“<sup>1340</sup> und „Intensität“ des Willens gespiegelt wird: *„Den langen Zeitraum [der Entwicklung des Urmenschen vom Tiere, Th.L.] beherrschten die Gesetze der Auswicklung [der Individualität, Th.L.] und der Reibung. Ersteres schwächte die Intensität des Willens entschieden [...]“*<sup>1341</sup> *„In den meisten Urkunden des Menschengeschlechts begegnet man Berichten von riesenhaften Individuen, und es ist um so weniger Grund vorhanden, sie zu bezweifeln als allen jetzt lebenden Thiergeschlechtern gewaltigere Arten vorangegangen sind, und sogar der uns bekannte Gang der Menschheit eine Abnahme der Lebenskraft lehrt [...]“*<sup>1342</sup> Die Abnahme der letztgenannten „Lebenskraft“ resultiert allerdings bei Berücksichtigung der Ergebnisse aus der *Physik* sogar gleich aus zwei Quellen: Erstens ist es natürlich die kraftsphäreninterne Bewegungsverschiebung, welche die „Solidität“, „Sicherheit“ und „Intensität“ auf der Seite des Erhaltungswillens zugunsten der steigenden Differenzierung mindert. Dies kann man als in engerem Sinne abnehmende Lebenskraft nehmen, wenn man „Lebenskraft“ hier versteht als diejenige Kraft, mit der das Individuum sein Leben grundlegend erhält, die ihn fest und sicher im Leben stehen lässt – vielleicht objektiviert durch die gewaltige Statur eines Wesens, wie Mainländer dem Leser als Anschauungsmaterial in jenen „riesenhaften Individuen“ gibt. Zweitens ist es jedoch der generelle Energieverbrauch, das universelle Kraftschwinden, das allein durch die Unterhaltung der Lebensbewegungen passiert; und der Urmensch als komplexestes Wesen der paläontologischen Zeit verbrauchte weltweit am meisten Kraft zur Aufrechterhaltung seiner Lebensbewegungen. Dies ist nun im viel weiteren Sinne ein Abbau der „Lebenskraft“, wenn man sie hier so versteht, dass damit der gesamte individuelle Kraftvorrat geschröpft wird, nicht nur derjenige, der bislang zum sicheren Stand im Dasein aufgewendet wurde. – Beide, Progression und Erhaltung in ihrem Status als Kraftverbrauchspole, entpuppen sich wie schon in der *Physik* als Abbaufaktoren der Gesamtkraft in der individuellen Kraftsphäre. Unabhängig davon, wie die sphäreninternen Kraftverschiebungen vom Erhaltungszum Progressionspol genau geartet sind, arbeiten beide Pole per se mit stetigem Verlust: Geschwächt wird im Urmenschen zum ersten Male im großen Stil der „Charakter der

---

1339 PE I, 228

1340 Vgl. das schon gegebene Zitat PE II, 623: „In demselben Maße als der Geist des Menschen in der fortschreitenden Cultur wächst, wird sein Wille *geschwächt*. Es findet eine *Umbildung der Bewegungsfactoren* statt. Mit der steigenden Sensibilität steigert sich auch die Irritabilität (Leidenschaftlichkeit) und der ganze Wille verliert dadurch an Solidität, dämonischer Sicherheit, an Ruhe und Kraft.“

1341 PE I, 229

1342 PE I, 229

*Individualität überhaupt*“.

Dieser Mainländer'sche Urmensch jedoch, der im Vergleich zum Tiere schon Einbußen am Pol derjenigen Kraft, die die ungeteilte Bewegung speist, hinnehmen musste und auch seinen Gesamtvorrat an Kraft insgesamt wesentlich schneller verausgabte als alles bisher Dagewesene, macht schon bald eine nächste Entwicklung mit: In der nächsten Zeit, in welcher der Mensch die ihm gefährliche Tierwelt verdrängen musste, „*drückte die Noth auf den Intellekt und bildete ihn weiter aus*.“<sup>1343</sup> Bezieht man dazu die Definition des Intellekts als eines Werkzeugs, dem es bis dato nur ob gelegen habe, „*die wenigen Objekte ausfindig zu machen, welche den Hunger, Durst und Geschlechtstrieb befriedigten*.“<sup>1344</sup>, so erkennt man, wie der Sehnsucht nach einer neuen Willensbewegung *durch die Außenwelt eine Richtung* vorgegeben wird. Die Richtung der im Wesen verankerten Progressionslust bestimmt hier die äußere Not: Ein besserer Intellekt muss her, der durch komplexere Denkstrukturen „*zunächst rohe Waffen zu construiren und mit Absicht zu tödten*“<sup>1345</sup> erlaubt. Der Pol der differenzierten Bewegung wird jetzt durch einen noch differenzierteren Intellekt weiter ausgebaut. – Von dieser Einsicht aus ist es nur ein kleiner Schritt zu Mainländers letzter Verwendung des Begriffs „Charakter“: Erstens bezeichnete der Philosoph bislang als „*Charakter der Individualität überhaupt*“ die dichotom zu denkende individuelle Kraftsphäre; zweitens nannte er perspektivierend denjenigen Pol der dichotomen Sphäre „Charakter“, welcher die gespaltene Bewegung speist; und drittens nannte er perspektivierend denjenigen Pol der dichotomen Sphäre „Charakter“, der die ungespaltene Bewegung unterhält.

Und doch nennt Mainländer auch „Charakter“, was man als Leser unter dieser Bezeichnung am ehesten erwarten würde: die individuelle Willensstruktur, den individuellen Stempel, der sich in den einzelnen besonderen Handlungsbestrebungen äußert, kurz: die besonderen „*Willensqualitäten*“<sup>1346</sup>. Dieser „Charakter“ hat als seinen Gegenbegriff den „Intellekt“; ganz anders als derjenige Charakterbegriff, der den gesamten Pol der gespaltenen Bewegung in der Kraftsphäre fokussierte: Dort nämlich waren Wille und Intellekt als sehnsüchtig gewollte, gleichermaßen *differenzierte Bewegungserscheinungen* völlig gleichwertig. Der Philosoph nennt übrigens letzteres, Wille und Intellekt als gleichwertige differenzierte Bewegungserscheinungen, neben „Charakter“ im Sinne des fokussierten differenzierten Bewegungspols auch die „*Idee*“ eines Menschen: „*Die ganze Idee Mensch, d. h. dieser bestimmte Charakter mit diesem bestimmten Intellekt [...]*“<sup>1347</sup> – Gut kann man

---

1343 PE I, 229

1344 PE I, 230

1345 PE I, 229

1346 Vgl. PE I, 58: Mainländer definiert hier „Willensqualitäten“ als die „Beschaffenheit unseres Charakters“.

1347 PE I, 543. Mainländer kennt zur weiteren Steigerung der Komplexität seiner Begriffsverwendungen gleich zwei unterschiedliche Bedeutungen des „Idee“-Begriffs, einmal als „*Idee* schlechthin“, andermal als „*Idee* im Allgemeinen“: „Insofern der *individuelle* Wille zum Leben unter dem Gesetz einer der angeführten Bewegungsarten steht, offenbart er sein Wesen im Allgemeinen, welches ich, als solches, seine *Idee* im

an dieser Ergänzung komprimiert die Einschachtelung der Charakterbegriffe erkennen: Der „*Charakter der Individualität überhaupt*“ umgreift zwei Fokussierungen: einen „*Charakter*“, der den differenzierten, und einen „*Charakter*“, der den undifferenzierten Bewegungspol der individuellen Kraftsphäre in Augenschein nimmt. Der Fokus namens „*Charakter*“ oder „*Idee*“ auf die gesamte differenzierte Bewegung umfasst dann wieder ein Element, das „*Charakter*“ heißt, und eines, das „*Intellekt*“ heißt. Mainländer formuliert in diesem Begriffsgestus also weiter über den Urmenschen, der sich durch seinen ausdifferenzierten Intellekt bereits von der Tierwelt emanzipiert hat: „*Wenn wir nun einen solchen Jäger nur nach seiner Idee betrachten, so war er einfacher Wille zum Leben, d. h. sein natürlicher Egoismus umschloß noch keinen, nach verschiedenen Richtungen auseinander getretenen Willen, keine Willensqualitäten. Er wollte nur seinem bestimmten einfachen Charakter gemäß da sein und sich im Leben erhalten.*“<sup>1348</sup> Das heißt nun insgesamt: Die Differenzierung beziehungsweise „Spaltung“ der Willensbewegung kann sich einmal in einem komplexeren Intellekt niederschlagen; andermal in einem komplexeren „Charakter“ in seinem engsten Sinne als Sammelsurium von „*Willensqualitäten*“<sup>1349</sup>. – Ob das eine oder andere durch die Sehnsucht nach neuer Bewegung anvisiert wird, liegt im Falle des Intellekts rein an den äußeren Umständen: Dass der Intellekt komplexer wurde, war der Not zu verdanken und wird in der Menschheitsgeschichte immer der Not zu verdanken sein<sup>1350</sup>. Im Falle des Charakters liegt die

---

Allgemeinen nenne. Somit haben wir

- 1) die chemische Idee,
- 2) die Idee der Pflanze,
- 3) die Idee des Thieres,
- 4) die Idee des Menschen.“ PE I, 52

„Insofern aber vom besonderen Wesen eines individuellen Willens zum Leben die Rede ist, von seinem eigenthümlichen Charakter, der Summe seiner Eigenschaften [zu der in diesem Kontext auch die intellektuellen Eigenschaften zu zählen sind, Th.L.], nenne ich ihn *Idee* schlechthin, und haben wir mithin genau ebenso viele Ideen, als es Individuen in der Welt giebt.“ PE I, 52

Während die zweite Passage genau dasjenige wiedergibt, was im Haupttext beschrieben wurde, dass nämlich „Charakter“ als Fokus auf den Pol der differenzierten Bewegung mit der „Idee“ gleichgesetzt wird, ist die erste Passage anders zu interpretieren: Dort ist „Idee“ ein Glättungsbegriff, der zwar das aktuelle Bewegungsmuster des Willens fokussiert, dies aber so ausführt, dass die individuellen Bewegungsfeinheiten ausgeblendet werden. Er definiert die obersten Gattungen. – Erwähnt sei, dass anders als auf diese Weise Mainländer keinesfalls in der Lage wäre, überhaupt „Gattungen“ zu behaupten. Wenn alles in der Welt individuelle Bewegung ist, so können Gattungen nur darüber gebildet werden, dass die Bewegungsmuster unschärfer gemacht werden, um das Individuelle abzuschleifen und sie dann übereinander zu legen. Selbst wenn also keine Pflanze ist wie die andere, selbst wenn kein Tier ist wie das andere und kein Mensch wie der andere, so haben doch Gattungen eine bestimmte *Bewegungstendenz* komplexerer oder weniger komplexer Natur: unter Auslassung der Feinheiten können diese Tendenzen Zugehörigkeiten generieren. – Äußerst weit ist Mainländer mit beiden Verwendungsweisen des Ideenbegriffs von Schopenhauer wie von Platon entfernt. Im zweiten Falle bloßer menschlicher Abstraktionsbegriff, im ersten gleichbedeutend mit der augenblicklichen Ausbildung der Progression einer Willenssphäre, geht ihm in beiden Fällen jeglicher Bezug auf etwas „Entrücktes“ ab, dem eine Vorbildlichkeit zukäme: Die Idee Mainländers ist weder platonisch das Muster der Dinge in der Sinnenwelt, noch schopenhauerisch dem „Schleier der Maja“, dem Schein der raumzeitlichen Erscheinung enthoben.

1348 PE I, 230

1349 Vgl. PE I, 230, wo gegenteilig vom nichtdifferenzierten Willen gilt: „Dem einfachen Willen, der nicht anders als wild und unbändig zu denken ist, entsprach die geringe Anzahl seiner Zustände.“

1350 Vgl. zunächst PE I, 231, wenn es um die vom Haupttext aus gesehen nächste Stufe der menschlichen Intelligenz geht. Hier entsteht die Komplexion des Geistes aus der Not, die der Kampf mit den Mitmenschen mit sich bringt:

Komplexion einerseits direkt in der Lebensweise des Individuums begründet: ob der Progression also mannigfaltige Richtungsvektoren aus dem geführten Leben erwachsen können<sup>1351</sup>. Andererseits liegt sie indirekt am Intellekt selbst: Denn dieser ist das Organ, das die äußeren Ankerpunkte für die Progression überhaupt konstatiert. Ex negativo heißt es also von Mainländers Seiten für den Urmenschen: „*Die Ursache hiervon [vom undifferenzierten Charakter im Sinne weniger Willensqualitäten, Th.L.] ist in der simpelen Lebensweise und im beschränkten Geiste des Wilden zu suchen.*“<sup>1352</sup> Die „Sehnsucht“ nach dem neuen Charakter braucht Punkte, an denen sie sich orientieren kann. – Dass der Charakter aber überhaupt mit der Außenwelt interagiert und seine Willensqualitäten an dieser formt, möge im Hinterkopf behalten werden, insofern dieses Theorem bestimmend ist für die *Ethik* Mainländers<sup>1353</sup>.

Die basale kraftraubende Progressionssucht des individuellen Willens erzeugt also – inspiriert durch die Umwelt – Differenzierungen sowohl am Intellekt wie auch am „Charakter“ im engsten Wortsinne, den Willensqualitäten, die für mannigfaltigere Zustände des Willens sorgen. Für ein noch effektiveres Kraftverschwendungskonzept denkt Mainländer nun an beiden Progressionsobjekten trickreich weiter: Der progredierte Intellekt sorgt bei ihm letztlich für akute Neurasthenie: Reizbarkeit, Empfindlichkeit, neudeutsche „Reizüberflutung“ auf der Seite der „*Sensibilität*“; Gereiztheit, Rastlosigkeit, gemeine „Nervosität“ auf der Seite der „*Irritabilität*“ sind die Folgen desjenigen Intellekts, der zu viele Facetten am Leben wahrnimmt. „*Sie [die Entwicklung des Geistes, Th.L.] schwächt ihn [den gesamten Willen als individuelle Kraftsphäre, Th.L.] aber noch mehr indirekt durch vermehrtes Leiden (Erhöhung der Sensibilität und Irritabilität: Leidenschaftlichkeit) [...]*“<sup>1354</sup> – Das alles *zermürbt* den kraftreichsten Willen. Während Kaffee und Alkohol und Opium zwar mit Absicht gesteigerte Sensibilität und Irritabilität

---

„Da überall dieselben Verhältnisse eintraten, so mußten sich allmählich sämtliche Familien zu Jägerstämmen vereinigen, die nun nicht mehr aus dem Kriege mit einander herauskamen. Er gehörte fortan zu ihrer Beschäftigung, und in der beständigen Reibung, die er erzeugte, hob er die Geisteskraft des Menschen wiederum auf eine höhere Stufe.“ – Synoptisch ergibt sich für Mainländer die Steigerung der Geistesfähigkeiten des Menschen aus dem „Gesetz des Leidens“, was aber nur ein anderer Name ist für die äußere Not mit ihren vielen Gesichtern: „Jetzt war ein fester Boden gewonnen, auf dem sich die Civilisation niederlassen und ihren Siegeszug beginnen konnte; jetzt erst konnte sich ihr oberstes Gesetz, das Gesetz des Leidens, in der immer größer werdenden Reibung offenbaren, den Willen veredeln und den Geist erleuchten.“ PE I, 234

1351 „Die Keime zu Willensqualitäten mögen sich in Einzelnen [Naturmenschen, Th.L.] schon gebildet haben, aber sie konnten sich nicht entwickeln, da alle Bedingungen dazu noch fehlten. Das Leben verfloß zu einförmig. Alle waren frei; Jeder konnte Familienvater werden, d. h. zur Gewalt gelangen, und die höchste Gewalt war wesentlich beschränkt, kurz, es fehlte an großen Contrasten, welche in den Geist schneiden und den Willen aufwühlen.“ PE I, 234

Vgl. dazu gehörig auch PE I, 237: „Dann tritt uns das *Gesetz der Entfaltung des einfachen Willens* entgegen. Auch dieses Gesetz bringe ich erst jetzt zur Erörterung, weil die Contraste im Kastenstaat ihren Höhepunkt erreichten; denn es ist klar, daß schon in der ersten Periode eines seßhaften, nach Ständen gegliederten Volks Motive in Fülle vorhanden waren, welche den Willen aus seiner Einfachheit herausziehen mußten.“

1352 PE I, 230

1353 Vgl. Kap. 10.2 über die *condicio sine qua non* moralischen Handelns.

1354 PE I, 284



erzeugen<sup>1355</sup>, ist ihr Effekt dennoch gleich dem progredierte Intellekt, der ebenfalls Sensibilität und Irritabilität über Gebühr stärkt: Beide Stärkungen „*schwächen die Lebenskraft im Allgemeinen*“<sup>1356</sup>. Sie lassen die individuelle Kraftsphäre als ganze, den „*Charakter der Individualität überhaupt*“, kontinuierlich gemindert werden. Der komplexe Intellekt, der verbrauchsintensiv in der Erreichung ist und der verbrauchsintensiv in der Erhaltung bleibt, baut die individuelle Kraft in seiner spezifischen Tätigkeit immer weiter ab. In höchster Deutlichkeit „sägt“ hier etwas sprichwörtlich „an dem Ast, worauf es sitzt“ – aber das ist bei Mainländer ja Universalgesetz.

Mit dem komplexer werdenden, in Willensqualitäten differenzierten Charakter als zweitem Progressionssubjekte stellt der Philosoph des Selbstverbrauchs derweil eine fast noch interessantere Drehfigur an. In der Entwicklung des Menschen ist die Differenzierung des Charakters mithin völlig unvermeidlich. Der Mensch entdeckt Gelüste zum Neid, zur Habgier, zu Grausamkeit, Falschheit, Hoffahrt, Trotz und vielem mehr auf der einen Seite; auf der anderen Seite regt sich in ihm unter anderem Wohlwollen, Freigiebigkeit, Barmherzigkeit, Treue, Demut, Verzagttheit<sup>1357</sup>. Alles dies geschieht allmählich, „*unter dem Einflusse der durch den Geist erfaßten Motive*“<sup>1358</sup>, über Generationen und Vererbungslinien hinweg, in denen das in der Parentalgeneration Geweckte an die Filialgeneration eins zu eins weitergegeben wird<sup>1359</sup>. – Den so sich über die Generationenfolge stetig weiter ausdifferenzierenden Charakter erwarten nun aber zwei herbe Einschränkungen: Zunächst werden mit der ersten vertraglichen Gemeinschaftsgründung<sup>1360</sup>

1355 „Man kann auch beide [das »Gesetz des socialen Elends« und das »Gesetz des Luxus«, Th.L.], von einem besonderen Standpunkte aus, das *Gesetz der Nervosität* nennen. Die nach anderen großen Civilisationsgesetzen constant zunehmende Sensibilität wird nach diesem Gesetze künstlich *gereizt*, oder mit anderen Worten: einer der Bewegungsfactoren wird in eine intensivere Thätigkeit versetzt, und die ganze Bewegung des Individuums wird dadurch eine andere, eine wesentlich intensivere und raschere. Hierher gehören die, nach den Gesetzen der Ansteckung und Gewohnheit, zum Bedürfnis für Alle gewordenen giftigen Reizmittel wie Alkohol, Tabak, Opium, Gewürze, Thee, Kaffee u. s. w. Sie schwächen die Lebenskraft im Allgemeinen, indem sie unmittelbar die Sensibilität und mittelbar die Irritabilität erhöhen.“ PE I, 288f.

1356 PE I, 289

1357 Vgl. PE I, 57f.; vgl. ebenso die ähnliche – wenngleich etwas weniger extensive – Aufzählung PE I, 237.

1358 PE I, 238

1359 „Eine leichte Veränderung wurde, wie Alles, was den Willen ergreift, in das Blut gleichsam übergeht, in die Zeugungskraft aufgenommen, ging nach dem Gesetz der *Erblichkeit der Eigenschaften* als Keim in das neue Individuum über und bildete sich nach dem Gesetze der Gewohnheit weiter aus.“ PE I, 238

Liang (1932), 53f., argumentiert aus diesen „Individuenketten“, dass insgeheim bei Mainländer – entgegen dessen anderslautenden Beteuerungen – die Gattung noch immer die Hauptrolle spiele: „Letzten Endes ist es bei ihm doch die Gattung, die die eigentliche metaphysische Rolle zu spielen hat, und das Individuum ist nur dienendes Glied in der Entwicklung der Gattung. [...] Die Gattungswillen sind es also eigentlich, die in Form von Individuenketten aus der ursprünglichen Einheit hervorgehen.“ – Mainländer selbst würde natürlich behaupten, dass die Gattung ja nur aus den Individuen bestehe; und dass Liangs Begriff des „Gattungswillens“, den sie zur Beschreibung dieser impliziten Ausrichtung der Mainländer'schen Philosophie gebraucht, bei ihm nicht einmal im Ansatz auftauche.

1360 Mainländer ist Verfechter der Vertragstheorie, so dass „der Staat ein Werk der Vernunft ist und auf einem Vertrag beruht, den die Menschen widerwillig abgeschlossen haben: aus Noth, um einem größerem Uebel, als das der Beschränkung ihrer individuellen Macht war, vorzubeugen.“ – Nirgendwo ist bei Mainländer das πολιτικὸν ζῶον angedacht – im Gegenteil, der Offenbacher könnte in dieser Hinsicht kaum weiter von Aristoteles („ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον“ Aristoteles (1831), 1253 [Polit. 1253 a 2f.]) entfernt sein, „denn der Mensch ist wesentlich ungesellig, und nur die äußerste Noth oder ihr Gegensatz, die Langeweile, kann ihn gesellig machen.“

bestimmte gemeinschaftsschädigende Handlungen strengstens verboten, die sich unter „Mord“ und „Diebstahl“ subsumieren lassen<sup>1361</sup> – „und es entstand ein eiserner Zwang für den Willen [...]“<sup>1362</sup> Dem ungebremsen Ausleben neu entdeckter Gelüste wie Grausamkeit und Habgier ist also schon einmal ein Riegel vorgeschoben. Dann besorgt die *Religion* die zweite Einschränkung; genauer gesagt beschränkt sie eben just „die vom Staate frei gelassenen Triebe“.<sup>1363</sup> Damit wären Neid, Falschheit, Hoffahrt und Trotz idealerweise ebenfalls passé. Die Religion befiehlt: „[B]eschränke den natürlichen Egoismus ganz und du wirst befreit werden.“<sup>1364</sup> – Bekannt ist ja, dass die Charakterdifferenzierungen überhaupt erst dem „Egoismus“ entspringen, jenem „Charakter der Individualität überhaupt“. Dieser Egoismus jedoch soll – in seiner „natürlichen“ Kolorierung freilich – ganz beschränkt werden.

Mainländer unterscheidet in seinem Werk einen „natürlichen“ von einem „geläuterten“ Egoismus: „Ist nun jede Handlung auch egoistisch, so darf nicht übersehen werden, wie sehr Handlungen von Handlungen, dem Grade des Egoismus nach, verschieden sind.“<sup>1365</sup> „Es ist [...] ein Unterschied zu machen, da illegale, legale und moralische Handlungen streng von der Philosophie auseinander gehalten werden können, ob sie gleich alle egoistisch sind, und sage ich deshalb, daß alle illegalen (vom Gesetze verbotenen) und alle legalen (mit Widerwillen, auch Furcht vor Strafe ausgeführten) Handlungen dem natürlichen Egoismus und alle moralischen Handlungen [...] dem geläuterten Egoismus entspringen.“<sup>1366</sup> Motive, die den geläuterten Egoismus ansprechen, gibt das Vaterland, dessen Bestand es zu verteidigen gilt, weil es dem Verteidigenden gut darin geht<sup>1367</sup>; und gibt die

---

(PE I, 230) Diese Sicht ist konsequent auf der Folie einer streng individualistischen, den Egoismus der Einzelwillen hervorhebenden Philosophie gebildet und macht deutliche Anleihen bei Thomas Hobbes (vgl. die Erwähnung des englischen Philosophen PE I, 589). Aus *Furcht* begibt sich in den Augen des letzteren der Mensch, geleitet durch seine *Vernunft*, des Rechtes auf alles – der Schritt vom Naturzustand in den bürgerlichen Zustand ist hier wie dort egoistisches Kalkül: „The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement.“ Hobbes (1651), 84 – Dass neben der „Noth“ die Langeweile gesellig macht, ist natürlich eine Anleihe bei Schopenhauer; und zwar steht im Hintergrund wohl das berühmte Gleichnis von den Stachelschweinen, deren innere Leere sie zum zusammenrücken reizt: „Eine Gesellschaft Stachelschweine drängte sich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zusammen, um durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder von einander entfernte. Wann nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammen brachte, wiederholte sich jenes zweite Uebel; so daß sie zwischen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten. – So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entsprungen, die Menschen zu einander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften und unerträglichen Fehler stoßen sie wieder von einander ab.“ P II, 690

1361 Vgl. PE I, 232; vgl. auch PE II, 418: „Die Gesetze gegen Mord und Diebstahl sind *Urgesetze*, nicht Gesetze schlechthin, auch nicht Grundgesetze. Diese beiden Gesetze *allein* sind Urgesetze und weil der Staat mit ihnen steht und fällt, so sind es die einzigen Gesetze, welche *heilig* sind.“

1362 PE I, 232

1363 PE I, 238

1364 PE I, 238

1365 PE I, 575; vgl. zur angenommenen ausschließlich egoistischen Motivation von Handlungen Kap. 7.2.

1366 PE I, 193

1367 Vgl. PE I, 194, am Beispiel der Griechen: „Und gerade weil die Griechen das Leben in ihrem Lande zu schätzen

Religion, deren Aufforderungen zur Nächstenliebe und Selbstbeschränkung es zu befolgen gilt, *weil sie dem Gehorsamen ein seliges Leben verheißt*<sup>1368</sup>. Motive für einen geläuterten Egoismus bestehen zusammengenommen darin, dass das Motiv immer weniger materiell wird und andere Menschen mit in die egoistische Rechnung einschließt: Der den Staat Verteidigende verteidigt in seinem eigenen Interesse ein ungreifbares Kollektivum von Mitbürgern; der Religiöse aber handelt barmherzig an Notleidenden für eine gänzlich entrückte, jenseitige Idee eines ewigen Lebens in Wonne. – Kurz: Motive für den geläuterten Egoismus sind einfach weniger roh und schließen ein, dass als ein Nebeneffekt des eigenen egoistischen Handelns andere profitieren.

Einen solchen für die geläuterten Motive empfänglichen Willen zu besitzen bedeutet nichts anderes, als primär die Verfeinerung seiner Bestrebungen sehr weit voran getrieben zu haben<sup>1369</sup>. Und sekundär bedeutet es, die rohen Anteile der Volitionen gründlich unterdrückt zu haben, da jegliche Motivgeber für den geläuterten Egoismus immer zugleich die Unterdrückung der rohen Charakteranteile verlangen: Der geliebte Staat verbietet Mord und Diebstahl, die verheißungsvolle Religion darüber hinaus Neid, Hass und Falschheit. – Wo immer positiv das Motiv für den geläuterten Egoismus vorhanden ist, da ist negativ die Unterdrückung des natürlichen Egoismus impliziert. Die Differenzierungen des Charakters, die sich gemäß dem natürlichen Egoismus entwickelt haben, sind also unbedingt zu verwerfen: Das sagt für einen Teil derselben die Gesetzgebung, und das sagt für alle dergleichen die Religion. *Damit entsteht eine künstliche Herabsetzung der Anzahl der Willensqualitäten*, insofern nicht alle geduldet und somit ein Teil – unterdrückt werden muss: „*Was sich mithin im despotischem Kastenstaate der alten Inder vollzog, war die Heraushebung des Menschen aus der Thierheit* [durch Differenzierung der Willensqualitäten, Th.L.] *und die Bindung des in Willensqualitäten auseinander getretenen einfachen Charakters durch politischen und religiösen Zwang.*“<sup>1370</sup> Genau an dieser Stelle ist die Drehbewegung Mainländers am klarsten sichtbar: Erst tritt der Charakter in die Differenzierung, dann muss diese Differenzierung partiell wieder „gebunden“ werden. Der ohnehin kraftintensive Ausfaltungsvorgang wird durch die nicht weniger kraftintensive Unterdrückung des Ausgefalteten auf einer höheren Ebene mit einem weiteren Verausgabungsfaktor bedacht. Mainländer „schraubt“

---

wußten, mußten sie in gluthvoller Vaterlandsliebe ihre Bürgerpflicht ausüben; denn sie waren ein kleines Volk, als sie von der colossalen Uebermacht der Perser angegriffen wurden, Jeder mußte überzeugt sein, daß nur dann, wenn *Jeder* mit seinem Leben einstand, der Sieg möglich wäre, und Jeder wußte, welches Loos ihm eine Niederlage brachte: Fortschleppung in die Sklaverei.“

1368 Vgl. PE I, 195: „Wie er [der Glaubende, Th.L.] vorher prassen und ängstlich bemüht sein mußte, jeden Schmerz von sich abzuhalten, so mußte er jetzt den Armen seine Habe schenken und gehen, um zu bekennen: »ich bin ein Christ«; denn es war einfach über Nacht ein unwiderstehlich starkes Motiv in sein Wissen getreten.“

1369 In Übereinstimmung mit den energetischen Erwägungen, dass die Kraft der individuellen Willenssphäre vom Erhaltungspol zum Progressionspol transferiert wird und damit eine Schwächung an „Solidität“ und „Sicherheit“ hervorruft, äußert Mainländer: „[D]enn es [die guten Menschen, Th.L.] sind Willen, die der Weltlauf bereits geschwächt, deren natürlicher Egoismus der Weltlauf bereits in den geläuterten überführt hat.“ PE I, 218

1370 PE I, 240

in dieser argumentativen Drehbewegung den Energieverbrauch noch einmal höher. – Was dem Intellekt demnach oben die aufreibende Neurasthenie war, ist dem Charakter hier die anstrengende Unterdrückung: Beides nagt unaufhörlich an der individuellen Kraftsphäre.

Die Entwicklung des menschlichen Charakters sieht beim Offenbacher Philosophen demnach wie folgt aus: Der Intellekt wird gestärkt, so dass das Individuum in die gemeine Nervosität abdriftet; der Charakter wird ausdifferenziert, wobei nicht erwünschte Facetten mühevoll unterdrückt werden müssen. Der Mensch wird verfeinert im Herz und klüger im Kopf; der Dämon wird „*edler*“ und das Geistesleben „*freier*“<sup>1371</sup>. – Effekt dieser kraftraubenden Sublimierung ist allerdings nur einer: Der Mensch sehnt sich fortan immer mehr nach „*Ruhe*“<sup>1372</sup>. Den steinigen, aber unaufhaltsamen Weg zu diesem ultimativen Ziel der Menschheit nimmt die Geschichtsphilosophie Mainländers in den Blick.

### 9.2.2 Die Menschheitsentwicklung: Kultur als Beschleunigung und Umschlag

Der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist einerseits ein quantitativer: einer des Kraftverbrauchs, dessen der Mensch seit seiner Geburtsstunde in der Steinzeit weltweit am meisten zu bieten hat. Aber es liegt zwischen Tier und Mensch auch ein qualitativer Unterschied: Der Mensch ist dasjenige Wesen, das sein Dasein freiwillig aufheben kann: „*Der Mensch ist die einzige Idee [meint hier: „Gattung“, Th.L.] in der Welt, welche den absoluten Tod, indem sie ihn will, auch erreichen kann.*“<sup>1373</sup> Der Weg zu diesem finalen Willensakt der Menschengemeinschaft wird über eine geläuterte Erkenntnis eingeschlagen: „*Ich stelle mich lediglich auf die Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein [...], weil dieselbe eine rein immanente Erkenntniß und von keiner Metaphysik abhängig ist.*“<sup>1374</sup> Auf die Höhe, von der herab eine solche Erkenntnis möglich ist, muss man aber erst einmal kollektiv gelangen; und das ist eine Frage der *Staatsordnung*. – Mainländers idealer Staat leistet es konsequenterweise erstens, dem Menschen ein hohes Bildungsniveau zu

---

1371 Dies schreibt Mainländer über die Entwicklungsstufe des Menschen im Bürgertum, die aber vorbildlich für den Gang der gesamten menschlichen inneren Entwicklung ist: „Unter der Einwirkung der großen Summe dieser neuen Motive gestaltete sich das Geistesleben im Bürgerthum immer freier und tiefer und das Leben des Dämons immer edler.“ PE I, 284

1372 Vgl. PE I, 284. Für das Verlangen nach Ruhe ist nicht zuletzt die Kunst mit verantwortlich: Der immer mehr der Kontemplation zuneigende, leistungsfähigere Geist des Menschen erfüllt mit Sehnsucht nach einem Zustande ewiger Nichtinvolviertheit: „[Die Kunst schwächt, Th.L.] dadurch, wie ich in der Aesthetik zeigte, daß sie im Menschen, nach dem kurzen Rausche der reinen Freude, die Sehnsucht nach seliger Ruhe erweckt [...]“ PE I, 257

1373 PE I, 334

1374 PE I, 575; zur Stellung dieser erlösenden Erkenntnis vgl. auch Hauskeller (2006), 25: „Der Urgrund jeglicher Moral ist die Erkenntnis, daß Nichtsein besser ist als sein [...]“

geben<sup>1375</sup>. Zweitens nimmt er dem Menschen die stetige Involviertheit in die kleinen Sorgen und die großen Nöte des Alltags<sup>1376</sup>. Und drittens verschafft er ihm völlige Bedürfnisbefriedigung<sup>1377</sup>. Durch alles drei wird ihm diejenige Objektivität geschenkt, die zur basalsten Erkenntnis überhaupt gelangen lässt – „Nichtsein ist besser als Sein“ –, welche allerdings wie die Erkenntnis des cartesischen Gottes als das Selbstverständlichste auch das am tiefsten Verborgendste ist<sup>1378</sup>. Denn von sich aus besitzt der Mensch nicht genügend Bildung, um den „*raffinierte[n] Genuss*“<sup>1379</sup> als Tand zu enttarnen; von sich aus hat der Mensch keine Muße, das Leben einmal in Ruhe zu betrachten; von sich aus lässt der Mensch sich durch freudige Aussichten auf „*Reichthum, Weiber, Ehre, Macht, Ruhm*“<sup>1380</sup> blenden. Von sich aus wird irrtümlich „*das Leben mit Leidenschaft geliebt*.“<sup>1381</sup>

Man hat manches über die politischen Ansichten Mainländers geschrieben; man hat auch nicht mit Lob gespart für einen Philosophen, der so ein erstaunliches Feingefühl für die Nöte der einfachen Bevölkerung an den Tag legt. Aber gerade dann läuft man Gefahr, eine eklektizistische Lesart Mainländers voranzutreiben<sup>1382</sup>: denn losgelöst von seinen Theoremen von der sterbenden Welt käme es dem Offenbacher Philosophen wohl kaum in den Sinn, solchermaßen ausgefeilt für den „einfachen Mann“ zu argumentieren; für dessen weitreichende Bildung, ausreichende Freizeit und bislang unerreichte Zufriedenheit. Tatsache ist stattdessen: Mainländer braucht den einfachen Mann dringend für die Konstruktion des Endes der gesamten Menschheit. Noch in seinem letzten, bereits stark von pathologischen Identifikationen mit Heilandsfiguren und regressiv-primitiven Vorstellungen einer „Magie des Wortes“ gezeichneten Vorhaben<sup>1383</sup>, höchstpersönlich als Politiker in die „*soziale Bewegung*“ einzutreten<sup>1384</sup>, konstatiert er mit der ihm verbleibenden Klarheit, dass

1375 Vgl. die Forderung nach „*Freie[r] Schule*“ PE I, 297

1376 Vgl. die Forderung nach „*Lohnerhöhung, bei gleichzeitiger Verkürzung der Arbeitszeit*“ PE I, 296

1377 Vgl. die Forderung, dass „*Jedem alle Genüsse, welche die Welt bieten kann, zugänglich sind.*“ PE I, 308

1378 „Die Werthlosigkeit des Lebens ist die einfachste Wahrheit, aber zugleich die, welche am schwersten zu erkennen ist, weil sie in unzählige Schleier gehüllt auftritt.“ PE I, 238

1379 PE I, 334

1380 PE I, 334

1381 PE I, 334

1382 Vgl. als neustes Beispiel dieser einseitigen Lesart Gerhard (2008), 66: „Einen der vielen Aspekte seines philosophischen Schaffens greift dieser Beitrag auf: Mainländer als politischer Staatsidealist mit durchaus ernst zu nehmenden und gerade heute wieder hoch aktuellen Ansichten [...]“ Erwähnt sei als ältere Kritik der Mainländer'schen Soziallehren auch Hörth (1878), der denselben Eklektizismus an dem Philosophen begehrt. Den recht sperrigen und recht schwer vermittelbaren tieferen Grund, warum Mainländer denn nun den idealen Staat in die Existenz wünscht, spart der Autor einfach aus: „Die physische, metaphysische und ethische Begründung und nähere Ausführung dieser Sätze gehört, so interessant sie auch ist [...], nicht in den Rahmen unserer Betrachtung. Es genügt uns, die Existenzbedingungen des sozialen Individuums durch Mainländer vollständig hergestellt zu sehen.“ Hörth (1878), 278

1383 „Die Rede, die mich sofort auf die höchste Woge der Partei heben wird, liegt in den Grundzügen bereits vor mir und ihre Ausarbeitung verlangt nur zwei Tage. Ich brauche dann nur mit den Führern der heutigen Sozialdemokratie zwei Worte zu sprechen, dann eine Versammlung in Frankfurt zu berufen und am dritten Tage werden alle Zeitungen von mir reden und alle Arbeiter mit verzehrender Glut an meinem Munde hängen, der, wie noch keiner vorher, ihre Sache klarlegte und vertheidigte.“ Rauschenberger (1912), 124

1384 Vgl. Rauschenberger (1912), 129

dieses Vorhaben „*doch im engsten Zusammenhange mit meiner Philosophie steht [...]*“<sup>1385</sup>. – *Mainländer ist, theoretisch wie praktisch, Sozialist aus epistemologischen Gründen.* Erst der materiell zufriedengestellten und gebildeten Masse im zukünftigen „*idealen Staat*“ fällt ihr wesenhaftes Unglück ins Auge; erst die materiell zufriedengestellte und gebildete Masse kann das Dasein richtig taxieren – und kollektiv ablehnen: „*Die sociale Frage ist nichts Anderes als eine Bildungsfrage, wenn sie auch an der Oberfläche ein ganz anderartiges Ansehen hat; denn in ihr handelt es sich lediglich darum, alle Menschen auf diejenige Erkenntnißhöhe zu bringen, auf welcher allein das Leben richtig beurtheilt werden kann.*“<sup>1386</sup>

Es ist ein vortrefflich interessantes „*Gedankenexperiment*“<sup>1387</sup>, in dem Mainländer den idealen Staat konstruiert: Zwar meint er wohl, dass *dieser* gedachte Staat nicht in Erscheinung treten wird<sup>1388</sup>; aber ihm geht es um die Implikationen einer Existenz unter den besten Umständen, und *diese* wird unvermeidlich eintreten<sup>1389</sup>. Seiner Meinung nach kann im idealen Staate der Mensch gar nicht versäumen, den Unwert des Daseins verzerrungsfrei zu erblicken; was übrigens umgekehrt die kürzeste Definition des „idealen Staates“ bei Mainländer ergibt: Wo ein jeder Bürger nicht versäumen kann, den Unwert des Daseins verzerrungsfrei zu erblicken, dort ist der ideale Staat erreicht<sup>1390</sup>. – Auf die Erkenntnisleistung, die der ideale Staat an jedermann forciert; allein darauf kommt es beim Offenbacher Philosophen letztlich an.

Die Denkfigur im Casus „Idealstaat“ ist eigentlich eine transponierte Theodizeeargumentation<sup>1391</sup>:

1385 Rauschenberger (1912), 129

1386 PE I, 295

1387 Gräfrath (1998), 151

1388 „Er [dieser ideale Staat, Th.L.] war ein Phantasiegebilde und wird nie in Erscheinung treten.“ PE I, 210

1389 „Was aber nicht geleugnet werden kann, das ist die reale Entwicklung der menschlichen Gattung und daß eine Zeit kommen wird, wo nicht der von uns construierte, aber doch ein idealer Staat errichtet wird.“ PE I, 210

1390 Vgl. zu dieser Kardinalfunktion des idealen Staates Mainländers Gräfrath (1998), 159, sowie Pauen (2001), 34f.; vgl. zur Erlösung der „Masse“ ebenfalls PE II, 337: „Der Einzelne kann sich in den allerverrotteten socialen Zuständen und in allen erdenklichen Staatsformen, in der absolutesten Monarchie sowohl, wie in der zügellosesten Republik erlösen; – die *Masse* nur im idealen Staate [...]“

1391 Dies erscheint in Angesicht der bekannten Thesen Marquards (Marquard (1973)) als nichts Verwunderliches. Wenn, wie Marquard behauptet, die Geschichtsphilosophie aus dem Rechtfertigungseifer für Gott erwachsen ist, indem der Mensch nun zum alleinigen Täter seiner traurigen Geschichte wird; dann ist nur zu erwarten, dass die vorgenommene Neubesetzung der Strukturpositionen begrifflich und argumentativ im alten Fahrwasser verharret: Was Mainländer in den Übelkategorien abarbeitet, ist Leibniz' klassisches Werk. Die zeitgenössische Geschichtsphilosophie – Hegel, Schelling, Fichte – lässt Mainländer durch wohl unwissentliche Übernahme von deren Grundintention, eben der Verteidigung Gottes, klassische Theodizeeargumente kopieren. Des Autors Stellung zur Übelfrage ist dabei gespalten:

*Erstens* bleibt – in Anlehnung an Schopenhauer – die Erde ein Jammertal.

*Zweitens* werden aber auffälligerweise die so stilsicheren wie schwarzen Daseinsanalysen Schopenhauers nicht perpetuiert: „Auch würde ich mich nicht dazu verstehen können, das jetzige Leben zu prüfen. Andere haben dies gethan und haben es so meisterhaft gethan, daß für jeden Einsichtigen die Acten darüber geschlossen sind.“ (PE I, 203f.) Es wird stattdessen eine prozessuale Lösung immerhin für das physische und moralische Übel in Aussicht gestellt (siehe im Fortgang des Haupttextes oben).

Und *drittens* wird auf der höchsten Ebene das Übel – sowohl als im Prozess überwundenes und ehemals schädliches wie auch als verbleibendes „malum metaphysicum“ und „malum psychologicum“ (siehe oben weiter im Haupttext) – in einem gnadenlosen „optimistic turn“ reperspektiviert: Der Leser möge nie vergessen, dass alles, was entsteht, *wert* ist, dass es zugrunde geht; ja, dass es nur um des Unterganges willen entstanden ist. Die

Sie geht aus von der Frage, welche mala sich im Idealfalle durch Menschenhand beseitigen lassen und welche unabänderbar mit dem menschlichen Dasein verbunden bleiben. Das Leben ist dann an jenem Übelrestbestand zu taxieren, indem für die Übel bei Mainländer natürlich keine vorgeblich heilige Gottheit haftet, sondern das Leben selbst, dem anhand der Menge der bleibenden Widerwertigkeiten das Prädikat „lebenswert“ oder „nicht lebenswert“ verliehen wird.

Zunächst kanzelt Mainländer in diesem Gestus das klassische *malum physicum* ab. Dieses sei kein Grund, das Leben zu verurteilen; denn seine Tage seien Dank des technischen Fortschritts gezählt: *„Der Erfindungsgeist hat sämtliche schweren Arbeiten auf Maschinen abgewälzt und die Leitung derselben raubt den Bürgern nur wenige Stunden des Tages. Jeder, der erwacht, kann sagen: der Tag ist mein.“*<sup>1392</sup> Mühseligkeiten für die Erhaltung des Lebens würden im idealen Staat vorbei sein. Doch auch weitere „natürliche Übel“ könne der Mensch letztendlich durch Wissenschaft und Forschung beseitigen: *„Wir nehmen an, daß die Geburt des Menschen in Zukunft ohne Schmerzen von Statten gehe, daß es der Wissenschaft gelinge, den Menschen vor jeder Krankheit zu bewahren, schließlich, daß das Alter solcher beschirmten Menschen ein frisches und kräftiges sein, welchem ein sanfter schmerzloser Tod plötzlich ein Ende macht (Euthanasie).“*<sup>1393</sup> Vorüber wären damit ebenfalls Schmerzen, Krankheit und Altern im Sinne eines physiologischen Abbauprozesses. Ebenfalls das *malum morale*, das aus dem Willen des Menschen entspringt und das Leben in vielen Fällen reichlich unerträglich zu machen imstande ist, wird bedacht. Es bleibe unweigerlich im Schwinden begriffen, indem erstens der brutale Wille des Menschen im Entwicklungsfortgang ja stetig abgeschliffen werde und indem zweitens die Erziehung ihr Übriges tue, den Menschen durch Bildung und Bewahrung vor schlechten Motiven zu veredeln: *„Zugleich nehmen wir an, daß die Menschen im Laufe der Zeit durch Leiden, Erkenntniß und allmähliche Entfernung aller schlechten Motive, maßvolle und harmonische Wesen geworden sind, kurz, daß wir es nur noch mit schönen Seelen zu thun haben.“*<sup>1394</sup> – Zuletzt bleibe nur noch der schmerzlose Tod als wesentliches, metaphysisches Übel im Idealstaat. Wie aber stehe es dann mit dem Leben der Menschen im idealen Staat? *„Ist es ein glückliches?“*<sup>1395</sup> Man sollte meinen: ja. Aber Mainländer meint: nein. Denn man vergäße bei beseitigtem *malum physicum*, bereinigtem *malum morale* und ephemerem *malum*

---

Autodestruktion der Welt ist perfekt wie sie ist; eine Selbstbereinigung, von der nichts mehr übrig bleiben wird. Beim Offenbacher verfließt so die Differenz zwischen „Optimismus“ und „Pessimismus“ ins Paradoxe: Die Welt ist äußerst schlecht; und dass sie äußerst schlecht ist, ist äußerst gut. „Der Optimismus soll *Gegensatz* des Pessimismus sein? Wie dürftig und verkehrt!“ PE I, 348 – Mainländer hat ganz recht zu behaupten, er sähe hier den Unterschied zwischen Optimismus und Pessimismus nicht länger; einseitiger Optimismus und einseitiger Pessimismus werden zu Konzepten, die auf die denkerische Kurzsichtigkeit des sie Formulierenden verweisen. Das Übel gerät in die Ambivalenz zwischen Heilsgeschehen und Höllenzustand.

1392 PE I, 204

1393 PE I, 206f.

1394 PE I, 205

1395 PE I, 207

metaphysicum eine vierte Übelkategorie: ein sozusagen „malum psychologicum“<sup>1396</sup>. Dieses Übel ist ein Erbe der Mainländer'schen Schopenhauerrezeption, für den das Dasein ja zwischen Leid und Langeweile pendelt<sup>1397</sup>; jetzt ist das Leid verschwunden – und die gegenpolige Langeweile ist um so mehr da. Eine entsetzliche „*Oede und Leere*“<sup>1398</sup> empfinden die Bürger des idealen Staats in sich; „*sie sind wirklich ohne Sorgen und Leid, aber dafür hat die Langeweile sie erfaßt.*“<sup>1399</sup> – „*Die Noth ist ein schreckliches Uebel, die Langeweile aber das schrecklichste von allen. Lieber ein Dasein der Noth, als ein Dasein der Langeweile, und daß schon jenem die völlige Vernichtung vorzuziehen ist, muß ich gewiß nicht erst nachweisen.*“<sup>1400</sup> Dem Leben darf jetzt ganz ohne Zweifel das Prädikat „nicht lebenswert“ verliehen werden: Die besten äußeren Umstände werden quittiert mit den schlechtesten inneren Zuständen; und wo gute innere Zustände herrschen, da müssen üble äußere Umstände sein. Die Wahl ist eingeschränkt: Skylla oder Charybdis, Pest oder Cholera. Und obwohl dieses Ergebnis des Gedankenexperimentes wohl augenblicklich nur dem pessimistischen Philosophen einleuchtet<sup>1401</sup>, wird einst im realisierten idealen Staat jeder der an der eigenen Seele gefühlten Beweisführung zustimmen: Nichtsein ist besser als Sein. – Der ideale Staat, der die

1396 Zur exponierten Stellung der Langeweile in Mainländers System vgl. Große (2008), 114ff. Große beschreibt, wie die staatlich geförderte Langeweile die nötige Vorarbeit leistet, um die Erkenntnis „Nichtsein ist besser als Sein“ richtig würdigen zu können: „Die Langeweile aus egoistischen-materiellen Weltbefriedigungen erweist sich als würdiges Ziel der Kulturarbeit, die – wie der Weltprozess im ganzen – nur der erlösenden Einsicht in ihren Instrumentalcharakter dienen soll.“ Große (2008), 116 – Zugleich rückt Große anhand dieses Datums Mainländers System in die Nähe desjenigen von Hartmanns, das mit dem Mainländer'schen – und gegen das System Schopenhauers – den Prozesscharakter teile (Große (2008), 114). Und tatsächlich ist Mainländer gerade von Hartmanns „Illusions“-Konzept recht angetan: „Mit den Capiteln dieses Abschnitts bin ich, wie ich Ihnen schon früher gesagt habe, im ganzen sehr zufrieden.“ PE II, 631

Hartmann formuliert in diesem Teil seiner „*Philosophie des Unbewussten*“, dass die Aussicht reinsten Glücks auf Erden immer wieder in einen anderen Bereich verlagert wird, wenn sich herausstellt, dass das erwartete Wohlbefinden doch nicht eintritt; ganz wie man für Mainländer irrtümlich glaubt, nur die physischen Übel ausmerzen zu müssen, um das Schlaraffenland auf Erden zu errichten. Mainländer und Hartmann teilen unter diesem Gesichtspunkt ein „Enttäuschungskonzept“. Hartmann schreibt resümierend nach der Beschreibung der dritten Illusion: „[D]enn sie [die Menschheit, Th.L.] hat ja die Täuschungen des Lebens *hinter* sich, und hofft und erwartet nichts mehr vom Leben. [...] Nach den drei Stadien der Illusion, der Hoffnung auf ein positives Glück, hat sie endlich die *Thorheit* ihres Strebens eingesehen, sie verzichtet endgültig auf alles *positive* Glück, und sehnt sich nur noch nach *absoluter Schmerzlosigkeit*, nach dem Nichts, Nirwana.“ Hartmann (1923b), 389

Zur Langeweile selbst bemerkt Hartmann ähnlich Mainländer: „[D]as gesicherte Dasein ist eine Qual, wenn nicht eine Erfüllung desselben hinzukommt. Diese Qual, welche sich in der Langeweile ausspricht, kann so unerträglich werden, dass selbst Schmerzen und Uebel willkommen sind, um ihr zu entgehen.“ Hartmann (1923b), 306

1397 „Sein Leben [des Menschen, Th.L.] schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind.“ W I, 368

1398 PE I, 207

1399 PE I, 207

1400 PE I, 207

1401 Einem optimistisch(er)en Philosophen dagegen leuchtet das Ergebnis des Gedankenexperiments nicht ein. So argumentiert Gräfrath (1998), 161, es sei doch uneinsichtig, wieso ideal gebildete Menschen, gleichermaßen vollendet rezeptions- wie produktionsfähig, sich von der Langeweile gequält sehen würden: „Wie die Menschen ihr Leben im »idealen Staat« selbst bewerten, kann dabei zunächst einmal offen bleiben. [...] Es ist jedenfalls nicht offensichtlich, daß die Menschen in dieser Gesellschaft nur den Wunsch nach »absoluter Ruhe« im »absoluten Tod« hegen würden.“



„ganze Menschheit“<sup>1402</sup> umfasst, bietet dadurch, dass er *durch Taten* den letzten Schleier vom Leben reißt, die ultimative Erkenntnishöhe für jeden Menschen, sperre er sich auch noch so sehr gegen diese praktische Belehrung.

Die Folgen der gewordenen weltumspannenden Erkenntnis seien nach Mainländer erwartbar: Die Menschheit werde ihrer Existenz ein Ende bereiten, die Gesamtbewegung des Weltalls vom Dasein ins Nichts antizipieren und damit – fördern<sup>1403</sup>.

Der Charakter – in allgemeinster Bedeutung der „individuellen Kraftsphäre“ – dieser letzten Menschen ist höchst schwächlich: *„Alle Triebfedern sind allmählich aus dem Leben der Menschheit geschwunden: Macht, Eigenthum, Ruhm, Ehe; alle Gefühlsbande sind allmählich zerrissen worden: der Mensch ist matt. Sein Geist beurteilt jetzt richtig das Leben [...]“*<sup>1404</sup> Zur durch gesteigerten Intellekt erworbenen Neurasthenie, zum progredierten und in der Progression wieder partiell unterdrückten Charakter als Sublimierungsbewegungen gesellt sich die radikale *Enttäuschung*. *„So enttäuscht sie“*, lautet Mainländers Forderung für den Umgang mit den Armen, Unterdrückten und Benachteiligten, eigentlich aber seine Forderung für den Umgang mit dem Menschen als solchem, *„aber nicht mit Redensarten, sondern durch die That. Laßt sie erfahren, selbst schmecken, daß weder Reichthum, Ehre, Ruhm, noch behagliches Leben glücklich machen. Reißt die Schranken ein, welche die Bethörten vom vermeintlichen Glück trennen.“*<sup>1405</sup> Das Kraftquantum des Menschen wird an allen Seiten abgeschliffen. Alles dreht sich nur darum, den Menschen möglichst gründlich mürbe zu machen. Menschliche Kultur in ihrem Fortgang ist in Summe nur die Beschleunigung der natürlichen Kraftverlusterscheinungen: *„Die Bewegung eines Naturvolks ist der einer Kugel auf einer fast horizontalen Fläche, die Bewegung eines Culturvolks dagegen dem Sturze dieser Kugel in den Abgrund zu vergleichen.“*<sup>1406</sup> Und jedes Volk, das in diese *„schnellere Bewegung übergeht, fällt und wird in der Tiefe zerschmettert. Keines kann sich in seiner männlichen Kraft erhalten, Jedes muß altersschwach werden, entarten und sich ausleben.“*

<sup>1407</sup> Die Zentraldata der Kultur werden *Beschleunigung* und *Umschlag*, *„schnellere Bewegung“* und

---

1402 PE I, 311: „Was ist der ideale Staat? Er wird die historische Form sein, welche die *ganze* Menschheit umfaßt.“ – Diese Aussage ist gegen die platonische Staatsutopie gerichtet, die nur in Dimensionen der griechischen Polis denke: „Plato glaubte mit Recht, daß sein Staat nur einen sehr kleinen Theil des griechischen Volkes umfassen könne: er machte einen bestimmten, sehr engen Umfang zur unerläßlichen Bedingung seines Staates.“ PE II, 336

1403 „Ist es [das Selbstopfer der Menschheit, Th.L.] aber gebracht, so wird nichts weniger sich ereignen, als was man auf dem Theater einen *Knalleffekt* nennt. Weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein Stern wird verschwinden, sondern die Natur wird ruhig ihren Gang fortsetzen, aber unter dem Einflusse der Veränderung, die der Tod der Menschheit hervorgebracht hat, und die vorher nicht da war. [...] Wir begnügen uns damit, einfach zu konstatiren, *daß* der Abgang der Menschheit von der Weltbühne Wirkungen haben wird, welche in der einen und einzigen Richtung des Weltalls liegen.“ PE I, 343

1404 PE I, 311

1405 PE I, 302; ähnlich PE II, 337: „[D]enn erst muß sie [die Menge der ungebildeten Menschen, Th.L.] Alles, was die Erde an Genüssen bieten kann, gekostet haben, um sich vom Leben an sich abwenden zu können.“

1406 PE I, 240

1407 PE I, 261

„[A]usleben“.

Nun allerdings hat diejenige beschleunigte Bewegung ins Nichts, die im idealen Staate die gesamte Menschheit umfasst, ihr Präludium bereits in kleineren Auflösungsbewegungen, die einzelne Völker umfassen. Die ersten Marksteine der Menschheitsentwicklung sind für den Autor die Untergangsszenarien im antiken Griechenland und im römischen Reich. In diesen Völkern ist im Kleinen eingetreten, was im Großen zu prognostizieren ist: Die erwähnte Beschleunigung und der erwähnte Umschlag; finaler Abstieg durch permanenten Aufstieg.

Vom Ende der Griechen ist sehr schnell berichtet: *„Jeder überschätzte sich, glaubte Alles am besten zu wissen und zu verstehen und suchte zu glänzen. Die Persönlichkeit wurde zur überreifen Individualität, in der sich der Mensch unruhig, wie im Fiebertraum, hin- und herwälzt. Bald flammt die Lebenskraft hoch auf, bald sinkt sie, dem Erlöschen nahe, zurück: ein sicheres Zeichen, daß der Wille zum Leben die Höhe seines Daseins überschritten hat und der Anfang des Endes herangekommen.“*<sup>1408</sup> Der Grieche verliert sich in einem unsicheren Schwanken<sup>1409</sup>: Ihm fehlt die vielzitierte „Solidität“ und „Sicherheit“, die sein „Charakter“ im Sinne des Pols der undifferenzierten Bewegung besorgt. Der Grieche hat die Differenzierung der Bewegung seines individuellen Willens zu weit getrieben, er besitzt zu viel Intellekt, bildet aber auch zu viele differenzierte Willensqualitäten aus, deren jede ihn nun einmal zu der einen, einmal zu der anderen Seite zieht. Er hat zu viel „Charakter“ im Sinne des Pols der differenzierten Bewegung: *„[J]e größer Sensibilität und Irritabilität werden, desto schwankender der Wille.“*<sup>1410</sup> Mainländer hat in Anbetracht der vorangegangenen Erörterungen guten Grund, die Diagnose zu stellen, dass die Kraft eines solchen Willens dem Ende nah ist: Die komplette „Veränderung der Bewegungsfactoren“<sup>1411</sup> von jener undifferenzierten, aber Halt gebenden Bewegung hin zu dieser differenzierten, aber schwanken machenden Bewegung beschreibt letztlich den Verlust der Lebensmöglichkeit. Der Pol der undifferenzierten Bewegung in der individuellen Kraftsphäre ist beinahe erschöpft, der Wille schwankt bereits; der Pol der differenzierten Bewegung dagegen ist unübersehbar mannigfaltig geworden. Was dem Griechen fehlt, ist die Möglichkeit einer fortgesetzten Lebensbewegung, die ja im Krafttransfer vom Pol der undifferenzierten Bewegung zum Pol der differenzierten Bewegung besteht<sup>1412</sup>. Im Progressionsstreben jedes individuellen Willens liegt ein Auflösungsautomatismus – welcher Mechanismus bei den kulturell so hoch stehenden Griechen gegriffen hat: Dem Progressionsstreben ist ein natürliches Ende gesetzt, wenn die Lebensbewegung als Krafttransfer

---

1408 PE I, 252

1409 „Und immer kleiner wurde die lodernde Willensflamme, bis sie zu einem unstät flackernden Irrlicht herabsank, das der leiseste Windhauch verlöschte.“ PE I, 261

1410 PE I, 259

1411 PE I, 284

1412 Vgl. Kap. 9.1.4

stagniert, weil der Pol der undifferenzierten Bewegung einfach erschöpft ist. Der individuelle Wille ist an seinem einen Pol verbraucht. Die Griechen gehen zugrunde an der übermäßigen Differenzierung ihrer Willensbewegung. Der Umschlag in ihrer beschleunigten Entwicklung kommt *mit der Erschöpfung des einen Pols ihrer individuellen Kraftsphäre*.

Nicht viel anders als den Griechen erging es nach dem Philosophen den Römern. Nur der Umschlag in ihrer Progression weist eine etwas andere Couleur auf. Im „große[n] römischen Weltreich, welches fast sämtliche Culturstaaten des Alterthums in sich vereinigte“<sup>1413</sup>, wird der Wille der Römer – analog dem der Griechen – durch „größere Irritabilität und Sensibilität“<sup>1414</sup> stark schwankend. Allein ihr Wille verliert sich nicht in griechischer Polypragmasie, sondern wirft sich zumeist aufs Habenwollen, aufs Raffen, die individuelle Bedürfnisbefriedigung: „Jeder dachte nur an sich und seinen niedrigsten Vortheil und war nicht mit seinem Antheil an der Summe von Güthern zufrieden [...]“<sup>1415</sup> – In Rom versucht man hauptsächlich, die unsicher gewordene Willensexistenz durch maßlose Introjektion von Gütern zu stärken; die Haltlosigkeit soll durch eine Verankerung im Materiellen kompensiert werden. Ergebnis des Ganzen ist allerdings, dass der Willenskitzel fehlt, den normalerweise die Aussicht auf *eventuelle* Befriedigung von Bedürfnissen mit sich führt: Das „Herz zum Erglühen“<sup>1416</sup> bringt bei vielen nur noch der Gedanke an „die Herrschaft“<sup>1417</sup>; die Römer haben dadurch, dass sie alles Materielle sofort und ohne Rücksicht auf die Verteilungsgerechtigkeit erlangten, „allen Ernst verloren.“<sup>1418</sup> – Die Römer, anders gesagt, verenden an der Unfähigkeit, ihre Umwelt für sich interessant zu halten. Ihnen ist der Pol der differenzierten Willensbewegung, der Pol ihrer Willensqualitäten, durch deren rücksichtslose Befriedigung quasi verdorrt. Die Lebensbewegung erlischt hier am genau anderen Pol als jene der Griechen: Die Römer ermatten in einer weitestgehenden Progressionsstagnation. Der Kraftfluss und damit die Lebensbewegung scheitern daran, dass kaum Ankerpunkte für eine Progression in der Umwelt mehr gefunden werden können – für die Römer ist durch die instantane Befriedigung jedes Wunsches alles uninteressant geworden. Der Umschlag in ihrer beschleunigten Entwicklung erfolgt *mit der Orientierungslosigkeit ihres Progressionsstrebens*.

So verendet das eine paradigmatische Volk an der Erschöpfung der Kraftquelle, das andere an der Verstopfung des Krafttransfers. – Die Vision Mainländers für das Ende der gesamten Menschheit ist zunächst eine Mischung der beiden gezeichneten Völkeruntergangsszenarien. Dem Menschen der Zukunft im Dystopia wird es sowohl an Kraft mangeln, sich auf dem bisherigen Wege

---

1413 PE I, 259

1414 PE I, 259

1415 PE I, 259

1416 PE I, 260

1417 PE I, 260

1418 PE I, 260

weiterzuentwickeln, indem am Ende der Menschheitsentwicklung nach des Autors Worten allein „*Müde, Ermattete, Todtmüde und Flügellahme*“<sup>1419</sup> stünden. Doch genauso wird er keine Ankerpunkte mehr in der Umwelt finden, die ihn reizen könnten, seinen Willen weiterzuentwickeln. Ihn, den Menschen kurz vor dem Ende, frisst ja die Langeweile auf; man hat ihm im Rahmen der allumfassenden Bedürfnisbefriedigung den „*Tand*“<sup>1420</sup> gegeben, den er verlangte, und nun sieht er, dass es mit all diesen Dingen nichts ist. – Was der Mensch nun verspürt, ist wieder einmal „*Sehnsucht*“, diesmal aber nicht nach neuer Bewegung, sondern, belehrt durch Erkenntnis, nach „*seliger Ruhe*“<sup>1421</sup>.

Indem Griechen und Römer ihren Entwicklungsumschlag entweder erfuhren durch den verbrauchten Kraftpol oder durch die Orientierungslosigkeit am Progressionspol, so vollzog sich der langsame Untergang bei ihnen noch „natürlich“, mittels eines aus der Lebensbewegungsstruktur einsehbaren langsamen Auflösungs- beziehungsweise Stagnationsgeschehens. Mainländer sagt guten Grundes, letztere Völker hätten „*sich die Befreiung von sich selbst theuer erkaufte durch Leiden allein.*“<sup>1422</sup> Keine die gesamte Bevölkerung durchdringende Erkenntnis dessen gab es bei ihnen, dass „Nichtsein besser ist als Sein“. Statt mit dem Wissen über die Qualität des Lebens das Leben aus freien Stücken abzulehnen, mussten sie den steinigen Weg der kompletten Verausgabung bis zum endlichen Untergang gehen, was man als langanhaltenden Niedergangsprozess einer Kultur bestens kennt. Das nimmt freilich viel Zeit in Anspruch: Es ist ein gewaltiger Umweg, das „*Schicksal*“ walten zu lassen, dass es einen einst endlich hinabstürze „*in die Nacht der völligen Vernichtung.*“<sup>1423</sup> Auch bei Mainländer ist der Weg zur Befreiung durch Leiden letztlich nur *δεύτερος πλοῦς*, die zweitbeste Möglichkeit, ins Nichts einzugehen; einfach, weil dieser Weg länger ist. Man sieht deutlich, wie sehr die *Politik* wieder das Strukturmodell, diesmal mit seinem „geraden Weg“ und seinem „einfachen Umweg“ reflektiert, das beides im Eingangskapitel am individuellen Schicksal erläutert wurde. Wie Mainländer dort dem einzelnen Selbstmörder den einzig geraden Weg ins Nichts bescheinigte, so lässt er hier in der finalen Menschengeneration den Umweg en masse wegfallen: In dieser Generation vollzieht sich der Untergang in der Entwicklung aus eigenem, satt-enttäuscht-müden Willen. Dem Umschlag in die Kraftlosigkeit und Langeweile folgt dort kein zeitaufwendiges Niedergangsgeschehen – wie sich das Siechtum des römischen Reiches

1419 PE I, 314; ähnlich PE II, 380: „Gerade darin besteht ja der Fortschritt der Menschheit, daß sich die Triebe, welche im Blute liegen, immer mehr schwächen, [...]“

1420 „Es verzehren sich die Armen in Sehnsucht nach den Häusern, den Gärten, den Gütern, den Reitpferden, den Carossen, dem Champagner, den Brillanten und Töchtern der Reichen. Nun gebt ihnen all diesen Tand und sie werden wie aus den Wolken fallen.“ PE I, 308

1421 Vgl. z. B. PE I, 257: „[Die Kunst schwächt, Th.L.] dadurch, wie ich in der Aesthetik zeigte, daß sie im Menschen, nach dem kurzen Rausche der reinen Freude, die Sehnsucht nach seliger Ruhe erweckt [...]“

1422 PE I, 261

1423 PE I, 261

Jahrhunderte zog –, sondern eine Willensentscheidung. Die Menschen ergreifen nach gewordener kollektiver Überzeugung von der Nichtigkeit des Lebens als Gesamtheit den selben Strick, den als Einzelgänger ein Selbstmörder von Zeit zu Zeit immer wieder ergreift. Der größtmögliche Umweg des Lebens schlägt – strukturell betrachtet – beide Male im Zenit plötzlich um in den geraden Weg zum Tod: Sowohl die Menschheit kollabiert final inmitten des komplexesten Lebens, der ausgedehntesten intellektuellen Betätigung, des facettenreichsten Wollens, inmitten der trickreichen Maschinen zur Arbeitserleichterung; wie auch der Suizident kollabiert als komplexestes Lebewesen, inmitten seiner höchsten Lebensbewegung, als er „zitternd“, „entsetzt“, höchst erregt die Selbstmordmöglichkeit erwog<sup>1424</sup>.

Es bleibt Mainländers Entwicklungslehre und Geschichtsphilosophie mit knappen Worten zusammenzufassen: Wie in der gesamten Welt Mainländers erfolgt in der menschlichen Geschichte der finale Niedergang durch vorangegangenen stetigen Aufstieg. Die im letzten Kapitel betrachtete Entwicklung des menschlichen Charakters interagiert dabei mit der soeben erörterten geschichtlichen Entwicklung der Staatssysteme zum Idealstaat: Erstens lässt die fortschreitende Erkenntnis den Menschen den Staat überhaupt gründen und verbessern, denn der Mensch müsse sich erst vom erkannten Vorteil des Staates und einer Staatsform verlocken lassen<sup>1425</sup>. Zweitens fördern die fortschreitenden Staatsformen die Differenzierung seines Charakters: Der Kastenstaat der Inder sei es schließlich, der durch die Kontraste in ihm den Neid auf die Höhergestellten, die Barmherzigkeit mit den Schlechtergestellten und die Treue zu den Gleichgestellten als Regungen im Charakter hervorgerufen hätte<sup>1426</sup>. Stetiges Begleitmoment dieser beiden ineinander geschachtelten Progressionsfelder aber bleibt der ständig gesteigerte Kraftverlust: Mehr Kraft wird konsumiert durch die Neurasthenie des zu detailliert erkennenden Individuums, mehr Kraft wird konsumiert durch die zwanghafte Unterdrückung staatsinkompatibler Tendenzen; ganz zermürbt wird der Wille schließlich durch die staatlich geförderte Erkenntnis, dass Nichtsein besser ist als Sein. – Geliefert wird insgesamt eine Philosophie, die als ganze und in all ihren Facetten auf den Kollaps ausgerichtet bleibt. Ein Faszinosum der Mainländer'schen Denkarbeit wird kaum so sehr sichtbar, wie am Ende der dystopischen Finalprognose für die Menschheitsentwicklung: Im Großen wie im Kleinen webt überall derselbe Geist in Mainländers System. Im Individuum als Verausgabung, in der Geschichte als Krieg, im Universum als Verbindung und Entbindung der Elemente: Überall

---

1424 Der Kampf des Selbstmörders mit sich um den Gang in den Tod ist voll von letzter höchster Lebendigkeit: „Erst warf er aus der Ferne einen ängstlichen Blick auf den Tod und wandte sich entsetzt ab; dann umging er ihn zitternd in weiten Kreisen [...]“ PE I, 349

1425 „Auf diese Weise warf allerdings die Noth den Menschen in die *gesetzliche* Genossenschaft, die erste rohe Form des Staates, aber ihre Organisation war ein Werk der *Vernunft* und beruhte, in Anbetracht aller Verhältnisse, auf einem *Vertrag*.“ PE I, 232

1426 Vgl. PE I, 237

herrscht der Kraftverlust. Im Individuum als Leben, in der Geschichte als Fortgang, im Universum als Entwicklung: Überall ist es ein Umweg, den das nichtssüchtige Dasein beschreibt. Im Individuum als Tod, in der Geschichte als Niedergang, im Universum als Sturz in die „*Centralsonne*“: Überall schlägt die komplexeste Bewegung plötzlich in die Bewegungslosigkeit um<sup>1427</sup>.

Eine Möglichkeit, diesem konsequenten Geist der Mainländer'schen Philosophie zu begegnen, ist es, auf die Parallelen mit einem Strukturmodell hinzuweisen, das in allen Bereichen der Reflexion des Offenbachers anwendbar bleibt. Die andere Möglichkeit, auf den organischen Zusammenhang in Mainländers System zu reagieren, ist es, die mannigfachen Spiegelungen als ein philosophisches Kunstwerk zu bewundern: Natur-, Menschheits- und Individualgeschichte; dies alles scheint bei Mainländer nur der Größe nach verschieden. – Die „Kraftsphäre“ bezeichnet gleichermaßen den individuellen Willen wie auch die Gesamtheit aller individuellen Willen, das All; und „*[d]as Leben der Völker ist im Grunde ganz wie das Leben des Einzelnen [...]*“<sup>1428</sup>, „*weil in der ganzen Natur dieselben Gesetze walten, oben im Sternenhimmel sowohl als auch auf der Erde und in ihrem Inneren.*“<sup>1429</sup> Es sind letztlich immerzu dieselben Grundgedankenzüge, die die verschiedenen Bereiche dieser Philosophie bestimmen. Mainländers Philosophie ist nicht weniger Kunst als die *Meditationen* Descartes' oder die *Welt als Wille und Vorstellung* seines philosophischen Lehrers; die Durchkomposition jedenfalls, die man bei der systematischen Beschau dieses Außenseiters der Philosophiegeschichte entdecken muss, stellt ihn in eine Reihe mit den anerkannt großen Denk- und Schreibkünstlern.

---

1427 Mainländer ist sich – wie schon in der Einleitung zur Arbeit gesagt – dieser Eigenart seiner Philosophie durchaus sehr bewusst. Nach ihm gilt von ihr, dass „sie organisches Gebilde aus einem überlieferten empirischen Grundprincip ist: dem individuellen, sich bewegenden Willen zum Leben, den sie jedoch als *Wille zum Tode* entschleierte.“ PE II, 235

1428 PE II, 335

1429 PE II, 381

## 10. „Ethik“

„[...] Und unser Wesen ist im inn'ren Kern Genußsucht.“<sup>1430</sup>

Pater Seib in Mainländers Lustspiel „Die Macht der Motive“

### 10.1 Rekapitulation: Die Macht und Ohnmacht der Motive

Um eines erkannten großen Vorteils willen vermag der Mensch, gegen seinen Charakter zu handeln – zumindest zeitweise. Mainländer selbst vermochte dies, wie er autobiographisch mitteilt, um im Gedanken an seine ohne ihn einsame Schwester und an seine ohne ihn finanziell beengte Familie nicht ruhelos zu werden<sup>1431</sup>. Seine Novellenfigur Rupertine del Fino konnte im Interesse der Ehe mit Wolfgang Kerennner ihren mit dem Ehemann gänzlich inkompatiblen Charakter unterdrücken<sup>1432</sup>.

Mainländer hat der Bebilderung dieses Theorems zudem gleich ein ganzes Werk gewidmet: sein „Lustspiel“ mit dem programmatischen Namen „Die Macht der Motive“<sup>1433</sup>. Anders als „Rupertine del Fino“ bietet es keine Erzählung von philosophierenden Asketen, von schwermütig am Leben leidenden weiblichen Hauptfiguren und von auf dem Sterbebett lang und breit herumnörgelnden Dichtern; sondern: Es erzählt von einer Gruppe Menschen, die allesamt unter absurden Umständen ihren Charakter verleugnen und diese Verleugnung, einer nach dem anderen, aus innerem Druck heraus aufgeben müssen. Es ist ein launiges Stück, locker im Stil, durchdacht in der Handlung, geistreich in der Anlage. Sein Motto ist das Molières: „*Le but de la haute comédie est de corriger les hommes en les divertissant*.“<sup>1434</sup> Es erinnert daher nicht zuletzt auch an die berühmten Lessing'schen Komödien<sup>1435</sup>, den „Misogyn“, den „Freigeist“, den „Jungen Gelehrten“ mit ihren Intrigenspielchen, ihrem Witz, ihrer obligatorischen Schlusshochzeit – und dem Erziehungsanspruch<sup>1436</sup>. – Und doch ist das frühe Lustspiel<sup>1437</sup> von philosophischer Brisanz insofern,

---

1430 MM, 100

1431 Vgl. Kap. 7.2

1432 Vgl. Kap. 7.5.1

1433 Eine eingehende Interpretation des Stücks bietet auch Rademacher (2008), 101ff., dessen Fokus stark auf den politischen Aussagen des Stückes liegt.

1434 MM, 79; vgl. Hoell (1999), 465

1435 Dass Mainländer Lessing rezipiert hat, steht außer Frage: Mainländer zitiert PE I, 209, eine Passage aus dessen theologisch-philosophischem Werk und zählt Lessing PE II, 363, unter die „Großen“. Nahezu ausgeschlossen werden kann daher, dass es nur eine zufällige Ähnlichkeit ist, die zwischen den Lessing'schen Komödien und *Die Macht der Motive* besteht.

1436 Vgl. Fick (2004), 59

1437 Die Macht der Motive entstammt höchstwahrscheinlich einer Zeit, in der Mainländer zwar noch kein eigenes philosophisches System in toto vor Augen hatte, aber eifrig mit der Schopenhauerrezeption und der Ausarbeitung eigener Gedanken beschäftigt war. Rademacher (2008), 120ff., macht zurecht darauf aufmerksam, dass die

als es den Unterschied markiert zwischen einer temporären Verleugnung des Charakters und einer wahren „Verneinung des Willens zum Leben“ in der Fassung Mainländers. Das Lustspiel bereichert in extenso die bereits in den ersten Kapiteln angesprochene Problematik: Inwiefern ist eine Verneinung des Willens zum Leben, wenn sie ja allem Anschein nach *dauerhaft* den Charakter verleugnet<sup>1438</sup>, von den Prämissen der Mainländer'schen Philosophie aus überhaupt denkbar?

Zunächst soll daher in einem ersten Schritt zur Stärkung der These, dass dies von den aktuell bekannten Prämissen her – dass der Charakter sich nämlich *unentrinnbar* durchsetzt – völlig unmöglich zu denken ist, das Stück analysiert werden (10.1). Die dabei enthüllte plastische Bebilderung dieser Denkmöglichkeit, zusammen mit den bekannten Problemen Mainländers selbst und seiner Figur Rupertine, weisen nun aber überklar darauf hin, dass ein Unterschied bestehen *muss* zwischen der „*Verneinung des Willens*“ und der zwischenzeitlichen Verleugnung des Charakters. So wird man in einem zweiten Schritt auf das Verneinungskonzept Mainländers langsam hingeführt, und zwar mit der Heuristik, dass es die Differenz zwischen der Verneinung und der Verleugnung des Willens zu finden gilt. Die gesuchte Differenz, die sich mit dem Begriff „*Entzündung*“ des Willens fassen lässt, bildet mit ihren Konsequenzen für den Charakterbegriff bereits das Zentrum der Mainländer'schen *Ethik* (10.2). Von der „*Entzündung*“ gelangt man weiter geradewegs zum Konzept der Verneinung (10.3), dessen weite Implikationen im letzten Schritt aufgedeckt werden sollen: Die beiden Asketenklassen Mainländers, der Asket mit Kindern (10.4) und der Asket ohne Kinder (10.5 und 10.6), führen die Facetten der Verneinung des Willens zum Leben im System minutiös vor und vollenden die Darstellung der Charakterlehre (10.7).

Die Protagonisten des Lustspiels *Die Macht der Motive* sind jedoch in ihrem heiteren Treiben alle gleich weit davon entfernt, den Willen zum Leben zu verneinen: Da gibt es zunächst einen unvorstellbar reichen, großzügigen Graf namens Freiberg, der sich, selbst kinderlos, um die Verteilung seines Erbes sorgt. Dann tritt auf ein Lebemann mit Namen Waldemar; eine hemmungslos geldgierige Dame genannt Malwine; ein armer, etwas arbeitsscheuer Jurist namens Benno und eine wohlhabende Künstlerin, Serena genannt: Diese alle als des Grafen Nichten und Neffen bemühen sich fleißig darum, vom Grafen zum Alleinerben bestimmt zu werden. Besagter Graf nun aber will den Charakter der Erbkandidaten prüfen und gibt vor den Erben in spe den Kleingeist, den Pfennigfuchser, den Eiferer, Hypochonder und Menschenfeind, so dass es seinem

---

Betonung der Macht der Vernunft und die Thematisierung des Egoismus im Stück eine Abgrenzung zu Schopenhauer und die erste Fassung des innovativen Basistheorems der ausschließlichen Egozentriertheit alles Lebens bedeuten. – Zur Frage der Datierung des Stückes vgl. auch Hoell (1999), 465, sowie Rademacher (2008), 121f. Fest steht jedenfalls, dass auch *Die Macht der Motive* nichts anderes sein möchte als Philosophie im Sonntagskleide; das Lustspiel wird der „andere“ Ausdruck eines werdenden Systems.

1438 Vgl. Kap. 7.4



altgedienten Personal vorkommt, es säße „im Schauspielhaus“<sup>1439</sup>. Die Schauspielerei beschränkt sich freilich nicht nur auf den Grafen, sondern jeder Möchtegernerbe bemüht sich redlich, dem verstellten Grafen nach dem Munde zu reden, sprich: seinen eigenen Charakter bis zur Konvergenz mit dem (so unechten wie unerträglichen) des Grafen zurückzunehmen. – Alles dies natürlich nur, um an das erhoffte Geld zu gelangen: Das „mächtige Motiv“ im Stück ist also der gewaltige Geldbetrag, und der Graf bemerkt im Rückblick: „*Ein's aber liegt offen vor uns, /Es ist, daß der vorhandene Character, /Er sei beschaffen wie er wolle, auf /Motive hin nur handelt, handeln kann. /Zumeist bewegt er sich auf solche, die /Gemäß sind seiner innersten Natur; /Doch wie wir heut' an uns gesehen haben, /Läßt er sich auch zu Thaten zwingen, die /Naturgemäß nicht sind und ihm zuwider, /Wenn ein Motiv von großer Stärke ihn /Beherrscht.*“<sup>1440</sup>

Die Macht, mit der das Motiv als erkannter großer Vorteil gegen den sich aussprechen wollenden Charakter wirkt, hängt allerdings davon ab, *wie groß* der Vorteil eingeschätzt wird: Serena ist diejenige von der Erbengruppe, die als erste wieder ganz gemäß ihrem Charakter handelt – sie ist selbst recht wohlhabend; das Geld des Grafen bedeutet ihr entsprechend einen geringeren Vorteil<sup>1441</sup>. Für die drei übrigen Erbschaftskandidaten geht es um weit mehr: Der eine – Waldemar – will sein Frauenheldleben optimiert fortsetzen, die nächste – Malwine – verlangt nach einem Dasein in materiellem Saus und Braus, der dritte – Benno – benötigt das Geld dringend für die Löschung einer Hypothek und als Rente für seine Mutter. Die drei geraten dementsprechend in denjenigen Konflikt, den schon Mainländer selbst und seine Kunstfigur Rupertine mit dem Charakter ausfochten: Der erste hadert nach einiger Zeit damit, doch am gänzlich falschen Ort zu sein<sup>1442</sup>, die zweite verflucht die Aussicht, alle schauspielerische Mühe sei vielleicht umsonst gewesen<sup>1443</sup>, der dritte ekelt sich schließlich vor sich selbst<sup>1444</sup>. Alle sind, was auch Mainländer und Rupertine im Handeln gegen ihren Charakter waren: höchst unglücklich. – Die Frage ist dann nur, wie lange das seelische Kräftespiel zugunsten des Geldmotivs noch wirkt. Das aber ist auch letztendlich die Frage des schauspielenden Grafen: Das wahre Gesicht der Erbschaftskandidaten wird sich schon zeigen – in Konformität zur eigenen gespielten Widerlichkeit zu verharren, dünkt dem Grafen jedenfalls entweder unmöglich oder aber diese konforme Widerlichkeit wäre auf Seiten des Erben in spe eben nicht gespielt. Folglich: Wer sich als erster aus ganzem Herzen *entgegengesetzt* zum Grafen verhält, soll der Erbe sein; denn er wäre ohne Maske gleichen Wesens mit dem Grafen ohne Maske, der sich

---

1439 MM, 133

1440 MM, 186

1441 „SERENA: Am Beßten reis' ich morgen mit /Dem ersten Zuge ab. – Warum auch nicht? [...] /Ich kämpfe dennoch länger nicht um Geld, [...]“ MM, 129

1442 „WALDEMAR: [...] O, wär' ich doch am End' der Welt!“ MM, 136

1443 „MALWINE: [...] Ich möchte Hand an's eig'ne Leben legen, /Mich selbst beschimpfen und mit Lust verhöhnen. /Mein ganzes Spiel umsonst!“ MM, 169

1444 „BENNO: Mich überströmt ein Ekel vor /Mir selbst. – /O Gott! Wie tief bin ich gefallen!“ MM, 155

ja auch nur verstellt. – Er wäre dementsprechend ein charakterlich guter Mensch.

Konsequenterweise ererbt dann auch Serena das Geld<sup>1445</sup>: Sie zeigt als erste ihren Charakter<sup>1446</sup>, der dem des verstellten Grafen entgegen, dem des unverstellten aber gemäß ist. – Zuletzt fällt natürlich jede Maske; ein jeder Protagonist zeigt sich gen Ende so wie er ist: Waldemar nimmt als unverbesserlicher Frauenheld die hübsche Malwine zur Frau<sup>1447</sup>; Malwine willigt aus tiefster Geldgier darin ein, weil der Graf den beiden eine reiche Mitgift verspricht<sup>1448</sup>; der eigentlich grundehrliche Benno bekennt seine Betrugsversuche<sup>1449</sup> – und Serena heiratet ihn für seine ihr wohlthuende Ehrlichkeit<sup>1450</sup>. – Anders als dieses auffällige optimistische Schlussglanzlicht<sup>1451</sup> bewegt sich das übrige Stück schon uneingeschränkt im Fahrwasser der gewohnten späteren Mainländer'schen Theoreme. So bedeutet bereits auch hier „gut“ zu handeln keinesfalls „selbstlos“ zu handeln; denn für solche Wünsche wäre eine individuelle Willensbasis nach dem späteren Mainländer ja gar nicht gebaut<sup>1452</sup>. Selbst das Figurenpar Benno-Serena, deren letztendlich hervorbrechenden Charakteren man eine gewisse Güte sicher nicht absprechen kann, zeichnet sich nicht durch die Abwesenheit egoistischer Bestrebungen aus, die dafür sorgen, dass es sie nach dem Erbe des Grafen zieht. Sie unterscheiden sich von dem Paar Waldemar-Malwine nur dadurch, dass ihre Wünsche weniger grobschlächtig anmuten. Waldemar für seinen Teil will nur ungehindert seiner Tätigkeit als Verführer nachgehen können, will Konkurrenten mit seinem Reichtum

---

1445 Vgl. MM, 185

1446 Entgegen Rademacher (2008), 111, der behauptet, Serena sei „die einzige Person, die sich im gesamten Stück nicht verstellen muss“, ist zu konstatieren, dass auch Serena sich durchaus verstellt. So äußert sie gleich nach dem ersten Zusammentreffen mit dem Grafen, dass sie sich „unendlich unbehaglich“ fühlt und diese Reise „tief“ bereut (MM, 120); allein eine Konsequenz folgt nicht aus dieser Erkenntnis: Für den Moment spielt auch Serena das Verstellspiel ums Geld mit. – Das tertium comparationis, das die Zugehörigkeit der Nichten und Neffen des Grafen markiert, ist ja gerade das Faktum, dass sämtlich alle zu Beginn um des lieben Geldes willen ihren Charakter verleugnen.

1447 „MALWINE: Was wollen Sie von mir?

BENNO: Ein – Eheversprechen.“ MM, 183

1448 „GRAF: „[...] [Ich, Th.L.] gebe /Das Geld mit meinem Vatersegen, euch /Als Hochzeitssteuer.“ MM, 186

1449 „BENNO: [...] Ich bekenne Ihnen [dem Grafen, Th.L.], /Daß ich Ihr Geld erschwindeln wollte Durch /Ein hinterlistiges Gespinnst von Lüge. [...] [N]iemals finde ich /Die Achtung wieder vor mir selbst!“ MM, 181

1450 „SERENA mit offenen Armen auf ihn [Benno, Th.L.] zueilend: Du wirst /Sie [die Achtung vor Dir selbst, Th.L.] wiederfinden, theurer, lieber Mann! /Wie eine Wolke über blauem Himmel, So zog der Irrthum über Deine Seele /Sie wurde nicht von ihm berührt.“ MM, 182

1451 Der Schluss vom Ende des Stückes auf einen optimistischen jungen Mainländer wäre übrigens gänzlich ungerechtfertigt: Die zum Ende aufscheinende Harmonie und Auflösung aller Konflikte wird mit wesentlich höherer Wahrscheinlichkeit als Konzession an die Gattung „Lustspiel“ zu werten sein.

1452 Und der Figur „Pastor Seib“ legt Mainländer bereits in diesem Entwicklungsstadium seiner Gedanken folgenden Satz in den Mund: „GRAF: Egoist! SEIB: Wer ist es nicht? Der Egoist hält /Die Welt zusammen, weil er trennend wirkt. GRAF: Wie paradox! SEIB: Wie wahr! Denn ohne ihn /Was wär' das Weltall anders als ein Punkt, /Ein mathematischer dazu – ein Nichts, /Rein gar nichts. Oder – wenn man will – ein Ding /Von unbegrenzter Größe, aber ohne /Gestalt und Leben.“ (MM, 91) – Dies kann, wie zuvor bemerkt, als die erste Formulierung des Theorems vom ubiquitären Egoismus gelten, der bereits hier verbunden wird mit „Gestalt“ und „Leben“: eine Verbindung, die im ausgearbeiteten System Mainländers erhalten bleibt. Das Progressionsmoment in der individuellen Willenssphäre, das für die „Gestaltung“ des Willens als differenzierte Bewegung sorgt, entspringt nach Mainländer „dem Charakter der Individualität überhaupt“; oder eben: dem „Egoismus“ (vgl. PE I, 69; vgl. Kap. 9.1.2).

ausstechen<sup>1453</sup> – verlangt also nach all dem „*Tand*“, von dem Mainländer im Hauptwerk sagt, man solle ihn dem Menschen allein zwecks Desillusionierung bieten<sup>1454</sup>. Malwine dagegen will reich sein für puren Luxus: aufwendigste Kleidung<sup>1455</sup>, neiderregenden Putz<sup>1456</sup>, wertvollen Schmuck<sup>1457</sup> – also auch nicht gerade das, was Mainländer als „*geläuterten Egoismus*“ akzeptieren würde. Das Figurenpaar Benno-Serena hat dagegen feinere Bestrebungen: Die bereits wohlhabende Serena möchte sich einen teuren Italienaufenthalt finanzieren, um ihren Künstlerblick zu schärfen an den antiken Stätten und der herrlichen Landschaft<sup>1458</sup>. Ihr Egoismus liegt allein im Seelenfrieden, den die Kunstproduktion gewährt<sup>1459</sup>. Benno will zwar prima facie seine Mutter vor der Armut retten. Da dies aber als rein altruistische Willensregung ausscheidet, erkennt man auf den zweiten Blick, dass er vor allem ungehindert eine standesgemäße Karriere als Jurist machen<sup>1460</sup> und nicht für seinen und der Familie Lebensunterhalt hart körperlich arbeiten will<sup>1461</sup>; womit sein sublimer Egoismus in einer wohlgefälligen Berufswahl besteht. So verhält es sich bei allen ähnlich: Das Geld des Grafen wird zum Motiv in ihrem Seelenleben, insofern es als universales Mittel die Erfüllung ihrer tieferliegenden Wünsche garantiert<sup>1462</sup>. Der erkannte Vorteil für die Zukunft steht also gegen den aktuell unterdrückten, aber mit jeder weiteren Unterdrückung erstarkenden Charakter. Vor allem zeigt das Stück daher eines: Trotz dem Panorama an Wünschen, welches für gleich vier Menschen das Geld des Grafen so erstrebenswert macht und als Motiv für die Unterdrückung ihres Charakters installiert, kommt das Geld als Vorteil für die Zukunft nie lange gegen denjenigen Wunsch an, der seine Erfüllung in der Gegenwart fordert, nämlich einfach gemäß seinem eigenen Wesen zu handeln. – *Rein gar nichts* ist demnach der dauerhaften Verleugnung des Charakters wert, keine formulierten Lebenswünsche im Hintergrund, keine für die Zukunft in Aussicht gestellte Erfüllung

1453 Die um seine reizvolle Liebschaft buhlende Konkurrenz beschäftigt Waldemar gleich zu Beginn seines Auftritts: „WALDEMAR *allein*: O mein süßes Täubchen! /*Er sieht auf seine Uhr*. /Jetzt fängt die Probe an. Du schwebst als hätt'st /Du Flügel an den zierl'chen Beinchen – Ach! /Vielleicht liebäugelst Du mit Gustav Rheineck – /Und ich sitz' hier, in einem fränk'schen Neste.“ MM, 112

1454 Vgl. PE I, 308; vgl. Kap. 9.2.2

1455 „Dagegen ist mein theures Kleid /Für alle Zeit verdorben. Fünfzig Thaler /Beträgt der Schaden.“ MM, 109f.

1456 Der Graf zu Malwine: „Und dieser Haarwust! Diese tausend Löckchen! /Wenn nicht ganz echt, was mag erst dieser kosten?!“ MM, 123

1457 Im Angesicht des vorgeblich so geizigen Grafen „streift“ Malwine „hastig ihre goldene Uhrkette ab“ (MM, 121), um nicht als Verschwenderin dazustehen.

1458 „Ich könnt' ihn [den Wunsch, nach Italien zu reisen, Th.L.] mir /Aus eig'nen Mitteln erst nach Jahr'n erfüllen. Dann aber wäre ich zu alt zum Lernen /Und könnte frisch und innig Nichts mehr anschau'n.“ MM, 119

1459 „– Frei /Wie Niemand in der Welt, lebst Du allein. [...] Ich bleib' /Verlobt mit meiner Kunst, der ewig treuen.“ MM, 119

1460 „Sie werden mich verstehen, wenn ich sage, /Daß mir mein Stand gewisse Grenzen zog. /Ich wünschte, daß man mich zum Advocaten /Ernenne – konnt' ich, durft' ich betteln geh'n?“ MM, 165

1461 Schließlich sieht Benno ein, dass körperliche Arbeit keine Schande sein muss: „Die Schuppen fallen mir von den Augen ab /Und freudig sehe ich in's weite Reich /Der ehrlichen Arbeit, – sehe schwiel'ge Hände, – /Seh' sonnenverbrannte und mit Schweiß getränkte /Gesichter, – große Müh'n und trocknes Brod [...]“ MM, 156

1462 Vgl. zum Status des Geldes PE II, 282: „Der Mensch arbeitet also nicht des Geldes als Zwecks, sondern als Mittels wegen; er will sich ein Mittel erwerben, um seines Leibes Nothdurft oder seine Genußsucht zu befriedigen.“

derselben; nichts kämpft lange erfolgreich gegen den im Vordergrund gegenwärtig eine ihm gemäße Handlung einfordernden Charakter. Dem Charakter gemäß zu handeln ist der Kardinalwunsch jedes Menschen. Gegen die Macht der gegenwartsbezogenen Motive für den Charakter ist nach einiger Zeit jedes zukunftsbezogene Motiv, das aktuell die Unterdrückung des Charakters einfordern würde, ohnmächtig. – Wie Pastor Seib im Stück schon ausspricht: „[U]nser Wesen ist im inn'ren Kern Genußsucht“<sup>1463</sup> – und nicht Aufschubsfähigkeit.

## 10.2 „Entzündung“ des Willens I: Handeln gemäß Staatsordnung und christlicher Religion

Noch einmal hat Graf Freiberg das Wort: „Was ziehen wir hieraus für Lehren? Die Eine große, daß sich der Charakter /Zwar niemals ändert, aber daß ihn, wenn /Er voll von Hang zum Bösen ist, ein kraftvoll /Motiv zu guten Thaten zwingen kann.“<sup>1464</sup> Genau hier liegt der springende Punkt des ganzen Stückes nochmals konzentriert vor dem Leser: Wie andersherum man den Charakter im Stück in Angesicht der lockenden Erbschaft auch zu schlechten Taten zwingen konnte so man ihn zu den erwähnten guten zwingen könne, geht es beide Male doch nur darum, dass man ihn zu etwas ihm nicht Gemäßen *zwingt*.

---

1463 MM, 100

1464 MM, 186. Dass der Charakter sich nicht ändere, ist zwar dem Grafen hier in den Mund gelegt, an anderer Stelle aber behauptet er indirekt genau das Gegenteil: „Ferner /Wird er als Weltmann sich schon sagen müssen, /Daß sehr gewagt ein Schluß vom Jüngling auf /Den Greis – bei aller Angeborenheit /Der Eigenschaften – ist.“ MM, 159

Mainländers spätere eigene Ansicht liegt in der Mitte dieser widersprüchlichen Extreme: Zwar ändert sich der Charakter natürlich ständig in der Ausdifferenzierung, die die Lebensbewegung ausmacht; er ändert sich aber gewöhnlicherweise so langsam, dass unter normalen Umständen nie ein Mensch sich komplett wandelt. „Der Charakter des Menschen ist angeboren, aber nicht unveränderlich; seine Veränderlichkeit bewegt sich jedoch in sehr engen Grenzen [...]“ PE I, 174 – Dass im Stück beide Varianten zur Charakterveränderungsfrage unvermittelt nebeneinander auftauchen, mag wohl darauf zurückzuführen sein, dass Mainländer sich just zur Zeit der Abfassung des Lustspiels von Schopenhauer zu emanzipieren versucht, auf den die Unwandelbarkeit des Charakters als Theorem ja zurückgeht.

Übrigens ist der „Hang zum Bösen“ im Zitat sicherlich der Lektüre der Religionsschrift Kants geschuldet. Kant schreibt: „– Es ist aber hier nur vom Hange zum Eigentlich-, d. i. zum Moralisch-Bösen, die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein *natürlicher* Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird.“ Kant (1990), 29 [RGV, AA VI, 29] – Allerdings spricht Mainländer diese Schrift an keiner Stelle in seinem späteren Œuvre an; und auch mit dem Begriff des „Bösen“ bleibt er sehr sparsam. Dies liegt daran, dass es als Phänomen für den Offenbacher Philosophen (außer für die Konstruktion des idealen Staates) gänzlich uninteressant ist: Die zerfallende Welt mit ihrer Not, ihrem Leid und ihren moralischen Übeln ist unter der Prämisse, dass „Nichtsein besser ist als Sein“, selbst ihre beste Rechtfertigung. Letztlich ziehen ja alle an einem Strang, die Welt ins Nichts zu bringen: Wozu noch den „Guten“ vom „Bösen“ aufwendig trennen: „Der Verbrecher, wie der Heilige, hilft nur einen nothwendigen Weltlauf gestalten, der an sich nicht moralisch ist. Beide dienen dem Ganzen.“ PE I, 352 – Der „Hang zum Bösen“ oben ist pure Rhetorik; eine Schmückung der Rede zu einer Zeit, da Mainländer sich in großen Philosophien orientierte.

Und weder lässt der Zwang sich ja durchhalten, noch aber geschieht unter Zwang allemal etwas gern, sei das introspektive Ergebnis der Charakterverleugnung zunächst auch nur, dass man sich mit dem Entscheid gegen ihn ein wenig unwohl fühlt<sup>1465</sup>. Ausschlaggebend ist nun, dass die Abwesenheit der willigen Einstimmung, die Abwesenheit des adverbialen Momentes, dass man etwas *gern* tut<sup>1466</sup>, für Mainländer die Moralität einer Handlung ausschließt. Anders ausgedrückt: Handlungen gegen den Charakter, insofern sie notwendig ungern – mit einem gewissen Unbehagen – geschehen, sind eminent *unmoralisch*. Sie erfüllen nie und nimmer das zweite Kriterium einer

1465 Wie in den Eingangskapiteln (vgl. Kap. 7.2f.) ausgearbeitet, erwächst aus dem Unglücklichsein die Energie, die letztlich den Charakter zum Sieg über alle anderen Motive führt. Von daher kann postuliert werden, dass – ohn' Angesichts des mehr oder minder großen Vorteils, der durch die Unterdrückung des Charakters erlangt wird – jede Handlung gegen den Charakter *grundsätzlich* ein gewisses Unwohlsein generiert, das sich bei wiederholter Zuwiderhandlung in spürbares Unglück und letztlich dann in unerträgliches Unglück wandelt. Denn es ist nicht einzusehen, dass ein spürbares der Vorteilsfixierung gegenläufiges Moment im Handlungsgeschehen plötzlich aus dem Nichts entsteht.

1466 Der äußerliche Handlungsablauf mag freilich derselbe sein, ob man etwas gern oder nicht gern tut. Mainländer bewegt sich innerhalb der Kantischen Differenzierung von „Moralität“ und „Legalität“. Kant äußert: „Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten.“ (Kant (2003b), 97 [KpV, AA V, 71]) Vgl. Mainländer PE I, 189: „Sind sie [die meisten Menschen, Th.L.] keiner moralischen Handlung fähig und können sie im günstigsten Falle nur *legal* handeln?“ – Mit der inneren „moralischen“ Haltung zu einer Handlung, die Mainländer wie gesehen gegen die bloße „Legalität“ ausspielt, verbindet sich in seiner Lehre Kantische Terminologie mit Aristotelischer Habitus-Lehre: Denn das Kriterium für Moralität ist nicht die gesetzmäßige Handlung „als Pflicht“ wie bei Kant (vgl. Kant (2003b), 201 [KpV, AA V, 151]), sondern die Gesetzesgemäßheit kombiniert mit der aristotelischen Leichtigkeit und Freudigkeit – einem „gern“-Tun – der rechten Handlung; vgl. Aristoteles (1991), 13 [NE, 1104bf.]: „[...] οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν.“ Für Aristoteles schleift sich diese Lust am Richtigen mit der wiederholten Tätigkeit guter Handlungen ein und konstituiert den „*lobenswerten habitus*“ (vgl. Nickl (2001), 26 – Aristoteles (1991), 25 [NE, 1103b], sagt generell zum Entstehen des Habitus: „[...] ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.“); für Mainländer sind die Lustquellen im angeborenen Charakter fertig verankert, und derselbe bestimmt ab Geburt, was man gern und was man ungern tut.

Obwohl nun Mainländer angibt, Aristoteles gelesen zu haben (vgl. Sommerlad (1993), 102), muss – allein aufgrund der vom Autor gewählten Formulierungen, die den „Habitus“-Begriff meiden, das Glück der Handlung aber betonen – als erste Quelle für die Lehre, dass „Moralität“ in einem gern-Tun des Rechten bestünde, der Mystiker Johannes Tauler angesehen werden, den Mainländer ebenfalls (vgl. Sommerlad (1993), 102) rezipiert hat. Dieser schreibt in seinen Predigten: „Nu ‘von allem gemuete’: in dem ist das ander alles beslossen, das ist und heisset das gemuete. Es wirt genant ein mosse, wan es misset das ander alles. Es git im sine forme, sine swere, sin gewicht. Es teilet al umbe und umbe. Habitus mentis. Sant Augustinus sprichet: »enkein guot werk enmachtet nüt eigentlich ein tugent, es ensi das es ein formlich habit gewinne und einem menschen als gewonlich und als licht und lustlich si als ob es sine nature si worden«. Das kunt us dem grunde der demuetigen minne.“ Tauler (1910), 350 („Nun aber noch: „von ganzem Gemuete“. Das ist und heißt Gemuet, in dem alles andre beschlossen ist. Es wird ein Maß genannt, denn es mißt alles andere. Es gibt ihm seine Form, seine Schwere sein Gewicht. Es durchdringt alles durch und durch: Habitus mentis. St. Augustin sagt: »Ein gutes Werk macht nicht eigentlich eine Tugend, es muß erst einen foermlichen habitus gewinnen und dem Menschen so gewohnt, so leicht und lustvoll sein, als ob es seine Natur geworden sei.« Das kommt aus dem Grunde der demuetigen Liebe.“ [Übersetzung Tauler (1913), 156f.]; vgl. zu dieser Stelle und dem „Habitus“-Begriff Taulers mit weiterer Literatur Gnädinger (1993), 383)

Damit ist die Denkrichtung der weiteren Argumentationen des Offenbachers vorgegeben: Wenn Tauler in letzteren Worten die Möglichkeit verhandelt, den Habitus zum Rechten zu transformieren, so steuert ebenfalls Mainländer auf die Verwandlung des Habitus (beziehungsweise der Dinge, die man wesensmäßig „gern“ tut) zu, die hier allerdings keiner göttlichen Verwandtschaft im „grunt“ zu verdanken ist, sondern durch *Überzeugung und Klugheit* (vgl. dieses Kap. 10.2) oder klares philosophisches *Wissen* zustande kommt (vgl. unten Kap. 10.3). Tauler und Mainländer treffen sich folglich nicht darin, was die Verwandlung der Lust-Unlust-Markierung auslöst: Der eine positioniert die Gottesähnlichkeit, die eine verwandelnde Neigung zum Göttlichen ermöglicht

moralischen Handlung, nämlich dass sie gerne, und eben ohne Zwang, geschieht: „[E]rwägen [wir, Th.L.] die Handlungen, die, gegen den Charakter des Menschen, durch die gesetzten stärkeren Motive erzwungen werden, so tragen sie den Stempel der Legalität, haben aber keinen moralischen Werth.“<sup>1467</sup> – Sind damit aber Handlungen des Bösewichtes, weil sie gern erfolgen und aus tiefstem Herzen kommen, moralisch? Keineswegs!, denn sie genügen dem ersten Kriterium einer moralischen Handlung nicht, dem, dass eine moralische Handlung immer auch gesetzesgemäß sein muss: gemäß den Gesetzen des Staates oder gemäß den Geboten der Religion<sup>1468</sup>. Denn: „Eine Handlung hat moralischen Werth, wenn sie:

1) wie schon bemerkt, den Gesetzen des Staates oder den Geboten der Religion entspricht, d. h. legal ist;

2) gern geschieht, d. h. wenn sie im Handelnden den Zustand tiefer Befriedigung, des reinen Glücks hervorruft.“<sup>1469</sup>

Obwohl sich daher dagegen verwahrt wird, dass die Taten des charakterlich Ruchlosen als „gut“ bezeichnet werden können, verstärken sich die Probleme exponentiell, wenn man die „Verneinung des Willens“ in Mainländers System als eine dauerhafte Verleugnung des Charakters konzipieren will: Dass sich erstens die Verleugnung per se niemals durchhalten lässt, ist nach Mainländers Autobiographie, *Rupertine del Fino* und *Die Macht der Motive* sattem bekannt. Dass aber die als „Verleugnung“ konzipierte „Verneinung“ des Willens obendrein *unmoralisch* wäre, obwohl die Verneinung als der Höhepunkt der Mainländer'schen *Ethik* natürlich das denkbar *Moralischste* sein muss<sup>1470</sup>, zeigt nun endgültig: Die Verneinung des Willens *kann* gar keine Verleugnung des Charakters sein.

Man muss zur systematischen Auflösung des Rätsels um die Verneinung des Willens noch einmal den moralisch Handelnden besehen: Gesetzeskonform *und* gerne müssen seine Handlungen geschehen. Das erstere allein ergäbe pure äußerliche Legalität der Handlung; das letztere allein würde ebenfalls den Verbrecher zum guten Menschen erklären. Dass „gute Taten“ bei diesen beiden Kriterien nicht Legion sind, geht ebenfalls sichtbar hervor: Etwas Gesetzeskonformes gern zu tun, lässt sich nie erzwingen; und die einzige Möglichkeit, die Mainländer dann sieht, die Moralität zu

---

(„[D]er grunt der hat ein ewig neigen, ein grunt neigen wider in den ursprung.“ Tauler (1910), 350); der andere die menschliche Erkenntnis. Aber beide treffen sich darin, und zwar gegen Aristoteles' klassische Habituslehre, dass die Veränderung des Habitus ein *plötzlicher* Einschnitt ist, keine Sache langer (Um-)Gewöhnung.

1467 PE I, 188; zu den Kantischen Termini vgl. die längere Anmerkung oben.

1468 Für Mainländer ist diejenige Religion, deren Satzung Verbindlichkeit beanspruchen kann, immer die christliche Religion, „[...] welche als die vollkommendste und beste von jedem Einsichtigen anerkannt werden muß“ (PE I, 186). – So kommt es, dass er der Verkürzung halber schließlich schreibt, moralische Handlungen würden darin bestehen, dass sie „mit den Satzungen des Staates und des Christentums“ (PE I, 197) übereinstimmen.

1469 PE I, 189

1470 Dies wäre schon dem Strukturmodell zu entnehmen: Wie sollte auf Mainländers Folie zu denken sein, dass derjenige, der seinen Daseinsumweg als Verneinender so weit als möglich abkürzt und damit der Weltbewegung ins Nichts Beschleunigung verleiht, unmoralisch sei?

fördern, liegt in der Förderung der *Einsicht*. Die Menschen müssten einsehen, dass dasjenige, was das – irdische oder himmlische – Gesetz verlangt, zu ihrem eigenen Nutzen gereicht. Gegeben werden muss die Einsicht, dass gesetzestreu zu handeln zum größten eigenen Vorteil ist<sup>1471</sup>. – Jetzt würde man wahrscheinlich einwenden, dass die Mainländer'sche Denkart einen Kreis beschreibt: Aus der Erkenntnis des großen Vorteils erwachse doch nur ein Motiv, den Charakter gegebenenfalls zu unterdrücken – und dass das, was aus dieser Figuration an Handlung hervorgeht, nie moralisch ist, weil es nie und nimmer gern geschehen kann, war ja unzweifelhaft bewiesen. Von dieser Argumentationsweise her wären nur diejenigen Menschen moralisch, die einen angeborenen guten Charakter haben, aus dem die gesetzeskonformsten Taten willig, gern und mühelos fließen: „*Es ist klar, daß hiernach alle Diejenigen moralisch handeln, deren Charakter redlich und barmherzig ist, denn aus einem solchen Charakter fließen die moralischen Handlungen von selbst und geben dem Individuum die Befriedigung, die Jeder empfindet, der seinem Charakter gemäß handeln kann. Aber wie steht es mit Denjenigen, welche keinen angeborenen guten Willen haben?*“<sup>1472</sup> – Diesen letzteren (vielen) Personen wäre allein beschieden, durch Einsicht in die gewaltigen Vorteile gesetzestreuen Handelns ihren Charakter möglichst effektiv zu unterdrücken, sollte einmal eine Volition motiviert werden, die nicht mit dem Gesetz übereinstimmt. Mainländer gesteht jedoch de facto jedem Menschen zu, *moralisch* – also *gern gemäß dem Gesetz* – zu handeln: „*Auch ihre [derjenigen Menschen, die nicht mit gutem Charakter geboren wurden, Th.L.] Thaten können moralischen Werth haben; [...]*“<sup>1473</sup> Das wahre moralische Handeln kann jedoch nach allem obig Ausgeführten nur aus dem nichtunterdrückten Charakter entspringen; so folgt: Der vormals nur legal Handelnde unterscheidet sich nach seiner Läuterung zum wahrhaft moralisch Handelnden – im Charakter<sup>1474</sup>. Und den Vorgang, der zwischen der letzten nur legalen Handlung des alten Menschen und der ersten moralischen Handlung des neuen Menschen liegt, nennt Mainländer die „*Entzündung*“ oder „*Umwandlung des Willens*“<sup>1475</sup>: „*[I]hr [der moralisch werdenden Menschen,*

1471 „Je nachdem nun der Geist eines Menschen ein mehr oder weniger gebildeter oder verbildeter, ein entwickelter oder verkümmerter ist, wird der Wille mehr oder weniger befähigt sein, sowohl sein ächtes Wohl im Allgemeinen zu erkennen, als in jedem einzelnen Falle zu beurtheilen, welche Handlung seinem Interesse am besten entspricht und hiernach sich entscheiden.“ PE I, 174

1472 PE I, 189

1473 PE I, 189; vgl. auch PE I, 573: „Ein ursprünglich guter Wille ist also nicht Bedingung einer moralischen Handlung.“

1474 In Aufnahme des Bildes für die Konstanz des Charakters bei Schopenhauer, des Bildes vom „Bäumchen“ (vgl. z. B. E, 58), von dem man normalerweise nicht erwarten dürfe, dass er in einem Sommer Kirschen, im anderen Birnen trägt, formuliert Mainländer mit vollendetem Stil anderswo: „Ein wilder Apfelbaum kann nur saure Früchte tragen. Ebenso kann ein schlechter Mensch nur schlechte Thaten vollbringen. Vollbringt er trotzdem hie und da eine gute durch legalen Zwang, so sind sie vollkommen werthlos: es ist dasselbe, als ob man an einen wilden Apfelbaum hie und da einen edlen Apfel neben den wilden Aepfeln *mechanisch* befestige: [...]. Soll ein Mensch moralische, d. h. werthvolle Thaten, welche belohnt werden, bringen, so muß seine Natur eine totale Veränderung erleiden: der wilde Apfelbaum muß edle Pflöpfreiser erhalten [...].“ PE II, 207

1475 „Die *Umwandlung* des Willens durch *Erkenntniß* ist eine Thatsache, an der die Philosophie nicht vorübergehen darf: ja, sie ist das wichtigste und bedeutsamste Phänomen in dieser Welt.“ PE I, 193

Th.L.] *Wille* [muss, Th.L.] *eine vorübergehende oder anhaltende Verwandlung erfahren: er muß sich an der Erkenntniß entzünden, die Erkenntniß muß ihn befruchten, ihn entflammen.*<sup>1476</sup> „Die Erkenntniß, welche gleichsam nur wie ein Stückchen Holz auf der Oberfläche schwamm, kann schwer werden und auf den Grund des Willens sinken.“<sup>1477</sup> „[D]ie Erkenntniß [ist, Th.L.] für sich allein unfruchtbar.“<sup>1478</sup> – Mainländer denkt hier mit einer Oberflächen-Tiefen-Unterscheidung: Diejenige Erkenntnis, die wahrhaft in der Tiefe arbeitet, wandelt den Charakter. Somit aber gilt: „Alle Tugend beruht entweder auf einem in dem Fluß des Werdens gewordenen guten Willen: eine edle Willensqualität wurde auf irgend eine Weise erweckt, vererbte sich und wurde dann unter günstigen Umständen immer fester; bis in einem Individuum ein wahrhaft barmherziger Wille in die Erscheinung trat; [...]“<sup>1479</sup> „[O]der sie [die edle Willensqualität, Th.L.] beruht auf der Erkenntniß: eine Erkenntniß klärt irgend einen Menschen über sein wahres Wohl auf und entzündet sein Herz.“<sup>1480</sup>

Die Entzündung geschieht – wie sollte es auch anders sein – auf einen *erkannten großen Vorteil* hin<sup>1481</sup>, den Mainländer hervorstechend im letzten Zitat das erkannte „*wahre Wohl*“ eines Menschen hieß; in Abgrenzung zum Terminus „*allgemeines Wohl*“<sup>1482</sup>, zu dessen Gunsten man den Charakter verleugnet. Wirklich wird dieser Vorteil im „*wahren Wohl*“ als so überwiegend konzipiert, dass er nicht die Verleugnung des Charakters vorbereitet, gegen den sich mit diesem Vorteil im Kopf einige Male mit geringst ungutem Gefühl handeln ließe; sondern er ist so riesig, dass seine Quantität in eine neue Qualität umschlägt: Dieser erkannte Vorteil vermag den Charakter nicht zu unterdrücken, sondern umzuwandeln. – Übrigens denkt Mainländer bei all diesem Geschehen an keinerlei unverfügbare Freiheit<sup>1483</sup>, die plötzlich den Charakter im Angesicht der Erkenntnis ergriffe und in

1476 PE I, 189

1477 PE I, 191

1478 PE I, 577

1479 PE I, 573. Dies ist bereits bekannt aus den Erörterungen zur „*Politik*“ des Offenbachers: Im Laufe der Menschheitsentwicklung werden an äußeren Begebenheiten verschiedene Willensqualitäten geweckt, unter denen unvermeidlich auch einige „*edle*“ sind; vgl. Kap. 9.2.1.

1480 PE I, 573. Der Vorgang der „Entzündung“ liegt ganz genauso wie die langsame Weckung neuer Willensqualitäten in der Entwicklung der Menschheit: Die Entzündung gehört zwangsläufig zu einem Willen, der seine Bewegungen immer weiter differenziert und dabei automatisch auch den Intellekt immer weiter stärkt. „Mit der Veränderung des rohen Willens geht das Wachsthum des *Geistes* Hand in Hand, und auf den immer kräftiger werdenden Schwingen des Intellekts erhebt sich der *geläuterte Dämon* zur objektiven Erkenntniß und moralischen Begeisterung.“ PE I, 593 – Die notwendig im Entwicklungsgang der Menschheit statt habende Sensibilisierung der Erkenntnis gebiert ganz unvermeidlich das Phänomen der Charakterumwandlung aus Erkenntnis. Mainländer betont selbst die „*Natürlichkeit*“ der Willenswandlung aufgrund des erkannten gewaltigen Vorteils: „Und ist der Wille disponiert und drängt diese abstrakte Erkenntniß [des Vorteils, Th.L.] mit unwiderstehlicher Gewalt auf ihn ein, dergestalt, daß aus ihm heraus ein heftiges Verlangen ihr entgegenschlägt, so ist das Heilswerk vollbracht auf dem allernatürlichsten Wege, ohne intuitive Erkenntniß, ohne Zeichen und Wunder.“ PE I, 574

1481 „Die Erkenntniß ist Bedingung [für die »Entzündung« bzw. »Umwandlung des Willens«, Th.L.], und zwar die klare Erkenntniß eines *sicheren, großen Vorteils*, der alle anderen Vorteile überwiegt.“ PE I, 193

1482 Vgl. PE I, 189: „Alle Handlungen des Menschen fließen mit Nothwendigkeit [...], und es ist ganz gleich, ob sie seinem Charakter gemäß oder gegen seinen Charakter, aber seinem allgemeinen Wohle gemäß, sind.“

1483 Die Wandlungsidee des Charakters in der *Ethik* bewegt sich grundsätzlich auf derselben Ebene wie die in der



die Selbstumwandlung führe: „*Entzündet die erwähnte Erkenntniß das Herz, so muß der Mensch in die Wiedergeburt mit derselben Nothwendigkeit, mit der der Stein zur Erde fallen muß.*“<sup>1484</sup> Und auch bedeutet „*Erkenntniß*“ für ihn nicht notwendig ein wissenschaftlich abgesichertes Wissen von einem Vorteil, sondern umfasst ebenso den „*Glauben*“<sup>1485</sup> an denselben, ja, begreift sogar die „*Einbildung*“<sup>1486</sup> desselben unter sich, solange nur gesichert ist, daß „*das betreffende Individuum nicht an demselben zweifelt und von seiner Größe durchdrungen ist.*“<sup>1487</sup> – Die „*Erkenntnis*“ ist hier freilich insgesamt ganz anders positioniert als bei Schopenhauer: Wie man bei Schopenhauer beliebig viel erkannt haben kann, wie man beliebig im Kopfe das Resumé gezogen haben mag aus erfahrenem eigenen oder beobachteten fremden Leid<sup>1488</sup>, so bleibt die „*Verneinung des Willens zum Leben*“ als radikale innere Wandlung immer etwas Einbruchsartiges, Diskontinuierliches, Ebenenwechselndes und vor allem: unverfügbar Freies<sup>1489</sup>: „*Daher eben nannte die Kirche sie [die »Verneinung des Willens«, Th.L.] Gnadenwirkung: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens.*“<sup>1490</sup> Kaum zeigt sich ja die Kluft zwischen den Momenten „*Erkenntnis*“ und „*Verneinung*“

---

*Politik* herausgestellte langsame Entstehung von Willensqualitäten anhand von Umweltankerpunkten. In beiden Fällen bewirken nur äußerlich erkannte Data eine Transformation des inneren Wesens.

1484 PE I, 574. Der Terminus der „Wiedergeburt“ (womit nicht die „Wiedergeburt“ im Sinne eines neuen Lebens nach dem Tode gemeint ist, sondern eine Transformation des Menschen in Richtung auf das Heil: vgl. Friedrich (2004)) verdankt sich mit großer Wahrscheinlichkeit der Rezeption der „*theologia deutsch*“. Dieser mystische Begriff wird von Mainländer mit der Umwandlung des Charakters identifiziert; die *theologia deutsch* verbindet die Wiedergeburt („ander geburt“ – „zweite Geburt“) mit dem „alten“ und „neuen“ Menschen: „Sich, wo der alte mensch stirbt vnd der nuwe geboren wirt, do geschiet die ander geburt.“ *theologia deutsch* (1982), 91 („Siehe, wo der alte Mensch stirbt und der neue geboren wird, da geschieht die Wiedergeburt.“ [Übersetzung, Th.L.]) Zu Mainländers Stellung zu dieser Tradition vgl. die Anmerkungen in Kap. 10.3 zur Kopplung von Charakterumwandlung und Christentum sowie in Kap. 10.6 zur Verbindung des „äußeren Menschen“ mit der Charaktertransformationslehre Mainländers.

1485 Vgl. PE I, 195: „Ferner bewirkte der echte felsenfeste Glaube die plötzlichsten Bekehrungen. Man erinnere sich an die erhebenden Erscheinungen aus den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums. [...] Wie er [ein Mensch dieser Zeit, Th.L.] vorher prassen und ängstlich bemüht sein mußte, jeden Schmerz von sich abzuhalten, so mußte er jetzt den Armen seine Habe schenken und gehen, um zu bekennen: »ich bin ein Christ«; denn es war einfach über Nacht ein unwiderstehlich starkes Motiv in sein Wissen getreten: [...]“

1486 Vgl. PE I, 194: „Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob der Vortheil wirklich ein großer und sicherer ist, oder ob er nur in der Einbildung als ein solcher besteht.“

1487 PE I, 194

1488 Zu den zwei Wegen der Erkenntnis vgl. Kap. 2.8.

1489 Vgl. ausführlich Kap. 5.5; als Kurzfassung in Schopenhauers eigenen Worten: „Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung Dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben so sehr, als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als *liberum arbitrium indifferentiae* schlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieses hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d.h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fort dauert, so steht der Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestirt, alsdann mit ihr im Widerspruch, indem er verneint was sie ausspricht.“ W I, 476

1490 W I, 479; vgl. Kap. 5.5

so schön wie in diesem Zitat: Die Gnade – die hier mit der rettenden Erkenntnis identifiziert ist – zu empfangen, ist das eine; das ganz andere aber, sie *anzunehmen*<sup>1491</sup>. In diese black box zwischen Erkenntnis und Verneinung installiert Mainländer für seinen Teil expressis verbis die „Notwendigkeit“: „*So ist die Vernunft, die wir ein befreiendes Prinzip nennen können, mit Nothwendigkeit geworden und so wirkt sie [in ihren Erkenntnissen, Th.L.] mit Nothwendigkeit: nirgends ist Platz in der Welt für die Freiheit.*“<sup>1492</sup> Komprimiert ausgedrückt darf Mainländers Vernunft also „*befreiendes Prinzip*“ heißen; Schopenhauers dagegen müsste man „katalytisches Prinzip“ nennen: ein Reaktionsbeschleuniger einer Reaktion, deren Zeitbedarf unbestimmt ist. In Mainländers Denken gibt es so für jeden Menschen eine Erkenntnis, die ohne mysteriöse Freiheit<sup>1493</sup>, freie Zustimmung oder freie Ablehnung, den Willen in die Wandlung führt – mit „*Nothwendigkeit*“<sup>1494</sup>.

Notwendig umwandeln kann sich der Wille beim Offenbacher Autor jedenfalls erstens an der Erkenntnis der Vorteile, die der Staat gewährt<sup>1495</sup>, in dem man lebt; wenn man doch nur einsieht,

1491 Dies entspricht weithin der Gnadenlehre des späten Augustinus, wie er kurz nach der zitierten Passage W I, 479, namentlich von Schopenhauer genannt wird. Augustin sagt über die Annahme der Gnadenwirkung, die immer Sache des freien Willens – man habe im Geist, was man wolle – bleibt: „[Deus agit, Th.L.] sive extrinsecus [...]; sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, *sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est* [Kursivierung, Th.L.]“ Augustinus (1865), 240 – Zur Gnadenlehre Augustins vgl. Fischer (2003); Gilson (1930); zur Annahme der Gnade unter dem Begriff der „Zustimmung“ vgl. Kobusch (2004).

1492 PE I, 574

1493 „Weil viele Anhänger der *Schopenhauer'schen* Philosophie keine Zeichen und Wunder in sich verspüren, verzehren sie sich in Schmerz und glauben, sie seien nicht berufen.“ PE I, 580

1494 „Sie [die Asketen, Th.L.] waren Alle wie verwandelt, aber – das wollen wir fest halten – mit *Nothwendigkeit, auf ganz natürliche Weise.*“ PE I, 196

Was aber nun? Ist Mainländers Ethik aus diesem Grunde eine verkappte *Physik*, weil sie das liberum arbitrium indifferentiae standhaft leugnet? Er sagt ja selbst: „Nun ist es ganz recht, die Freiheit in das liberum arbitrium zu versetzen; denn darum handelt es sich: ob ich in einem gegebenen Fall irgend Etwas thun oder auch lassen kann. Aber man hatte auch sofort einsehen müssen, daß in der Welt eine solche Freiheit nicht möglich sei; denn wo eine bestimmte Natur mit einem zureichenden Motiv zusammentrifft, blitzt die That auf, wie der Funke bei der Berührung von Stein und Eisen.“ PE II, 507 – Außerdem heißt es, noch sprechender für eine „Physikalisierung“ der Ethik: „Die Ethik hat es lediglich mit dem Menschen und seiner Handlungsweise, d. h. mit dem menschlichen Willen *und seiner Bewegung zu thun* [Kursivierung, Th.L.]“ PE I, 529

So weit kann man aber doch nicht gehen: Mainländer schließt zwar eine Freiheit der Indifferenz aus der Welt aus. Mainländer gesteht aber für die Welt die *Wahlfreiheit* zu; und zwar in der temporären Suspension des eigenen Charakters: „Hieraus ergibt sich, daß der Mensch eine vollkommene *Deliberationsfähigkeit*, resp. eine vollkommene *Wahlentscheidung* hat und unter Umständen gegen seinen Charakter handeln muß [...]“ PE I, 173 (vgl. auch die Diskussion bei Müller-Seyfarth (2000), 95ff.) – Bei uns läuft es also *nicht* wie in der Natur, wo die Charaktere sich nicht ob besseren Wissens verleugnen können.

Und während Mainländer den Begriff der „Verantwortung“ – Aushängeschild für „Freiheit“ – nur ein einziges Mal im Werk verwendet, findet sich gerade an dieser Stelle eine ähnliche Figur wie bei Schopenhauer, der die Freiheit des Menschen – und dessen Verantwortlichkeit – ins esse verlegt. In die Welt eingreifende Freiheit gibt es – wie oben gezeigt – für Mainländer nicht; dennoch gab es einmal Freiheit, indem alles Existierende Splitter der Gottheit ist, die einst aus freien Stücken ihren Selbstmordplan initiiert hat: „Insofern aber Alles, was *ist*, ursprünglich *war* in dieser einfachen Einheit, hat Alles sich auch sein Esse mit *Freiheit* gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten, trotz seinem bestimmter Charakter, aus dem die Handlungen mit Nothwendigkeit fließen“. PE I, 559 – In dieser Weise ist auch bei Mainländer der Mensch – wie alles andere – sein eigenes Werk.

1495 Die erkannten Vorteile des Staates erwachsen bei Mainländer ex negativo: „Er [der widerwillig dem Staat Gehorchende, Th.L.] empfinde in sich die Angst des Menschen im Naturzustand, er vergegenwärtige sich die Schrecknisse einer eintretenden Anarchie, oder eines Krieges mit fremder Macht auf dem heimathlichen Boden:

„daß Alles nur erreicht werden kann, wenn Jeder seine Pflicht thut. In diesem Kampfe mit sich selbst kann sich der Wille entzünden und die Vaterlandsliebe gebären. [...] Jetzt werden die verlangten Opfer gern gebracht und den Handlenden erfüllt eine große Befriedigung. Er fühlt sich ferner in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, kurz, er handelt moralisch.“<sup>1496</sup> Zweitens kann sich der Wille am religiösen Glauben entzünden und empfänglich werden für dessen immaterielle, zukunftsgerichtete Motive eines ewigen, seligen Lebens<sup>1497</sup> oder einer ewigen, unseligen Verdammnis: „Sie [die Bekehrten, Th.L.] hatten deutlich erkannt, wo ihr Heil lag; sie hatten erkannt, daß Jahre der Qual Nichts sind, gehalten gegen eine qualvolle Ewigkeit; daß das glücklichste irdische Leben Nichts ist gegen die ewige Seligkeit.“<sup>1498</sup> „Das Herz hat den Gedanken ergriffen und läßt ihn nicht mehr los: der Gedanke ist zur Denkungsart geworden. Nur auf Eines ist fortan das Verlangen gerichtet: auf das ewige Leben und seinen Frieden.“<sup>1499</sup> – In beiden Fällen, sowohl in dem der Umwandlung des Willens aufgrund der Erkenntnis jener Vorteile, die der Staat gewährt, wie auch in dem aufgrund der Erkenntnis dieser Vorteile, die die Religion verspricht, wandelt sich der natürlich-egoistische Wille zum geläutert-egoistischen. Die sublimen, immateriellen Motive von Staat und Religion lösen die engstirnigen Motivationsquellen des natürlichen Egoismus ab. Und obwohl diese Motive freilich auch demjenigen vor Augen stehen, der ungeläuterten, ungewandelten Willens ihnen gegenübersteht, handelt er doch nicht gern gemäß ihrer Anleitung, sondern muss für sie seinen natürlich-egoistischen Charakter gründlich verleugnen<sup>1500</sup>:

---

er sieht die Früchte seines jahrelangen Fleißes in einem Augenblick vernichtet, sieht die Schändung seines Weibes, die Todesgefahr seiner Kinder, seiner Eltern, seiner Geschwister, kurz des Liebsten, was er hat.“ PE I, 190

1496 PE I, 191. Von daher kann man gegen Gräfrath (1998) behaupten, dass Mainländer das „Trittbrettfahrerproblem“ in seiner Staatstheorie sehr wohl gelöst hat. Denn obwohl Gräfrath (1998), 156f., recht hat, dass der egoistische Wille natürlich darauf ausgerichtet ist, die Vorteile des Staates ohne die Nachteile desselben zu bekommen, so verlässt sich Mainländer ganz auf die Wucht des Erkenntnisvorganges: Die Erkenntnis klärt den Trittbrettfahrer darüber auf, dass sein Verhalten gemeinschaftsschädigend ist; und dass die Schädigung des Gemeinwesens im Nachhinein zu seinem eigenen, und zwar zu seinem eigenen *größeren* Nachteil ist, als jemals ein gelungenes Trittbrettfahren an Vorteilen mit sich bringen könnte. Mainländer beschreibt diesen Vorgang so: „Diese Erkenntniß [dass jeder im Staate in seinem eigenen Interesse seine Pflicht tun muss, Th.L.] arbeitet fortan an seinem Willen. Wohl wird der natürliche Egoismus die Stimme erheben und meinen: es ist besser, wenn du die Anderen sich abmühen lässtest und *doch* die Früchte mit ihnen theilst. Aber die Erkenntniß ruht nicht [...]“ PE I, 190f.

1497 „Er [der Bekehrt-Werdende, Th.L.] denkt es frei von Sorge, frei von Kummer, Noth, Unfrieden, Neid, Zank, frei von Unlust und physischem Schmerz, frei von Bewegung, frei von Geburt und Tod, und dann: voll von Seligkeit.“ PE I, 192

1498 PE I, 195

1499 PE I, 192

1500 „Er [der natürliche Egoist, Th.L.] befindet sich [im Staat, Th.L.] unter dem Zwang eines stärkeren Motivs, gerade so wie im Naturzustand, als er dem stärkeren Gegner aus dem Wege ging; er fühlt sich gebunden und durchaus nicht befriedigt. Wird er beleidigt, so möchte er sich maßlos rächen; beleidigt er dagegen, so möchte er sich unter den Schutz der Obrigkeit stellen können. Ferner, will er einen Richter haben, der ihm in Streitigkeiten sein gutes Recht zuspricht, ingeleichen will er seine Habe und sein Leben geschützt wissen vor der Begierde fremder Macht, dagegen hält er die Hand krampfhaft auf sein Geld, wenn er den Richter bezahlen soll, und sträubt sich mit aller Macht dagegen, sein Vaterland mit der Waffe zu verteidigen.“ PE I, 185 – Auch schilt Mainländer gerade aus dieser Differenz eines natürlichen zu einem geläuterten Egoisten heraus die Ansichten Schopenhauers: „Die Befreiung vom Kriegsdienst fordert er Parerga II. 524 als eine *Belohnung*(!) für fleißige Studenten, während doch

Nur derjenige Charakter, dessen Eigenart man als „geläutert-egoistisch“ wiedergeben muss<sup>1501</sup>, besitzt die Fähigkeit, sublimen Motiven gemäß auch *gern* zu handeln. Nur der geläutert-egoistische Charakter vermag gemäß staatlichen und religiösen Motiven auch *moralisch* zu handeln. – Die *Umwandlung des Charakters*, die *Entzündung des Willens* wird (außer für diejenigen, die angeborenen guten Willens sind) die *condicio sine qua non* für moralisches Handeln.

### 10.3 „Entzündung“ des Willens II: Handeln gemäß einer *Philosophie der Erlösung*

Staat und christliche Religion können bei einschneidender Erkenntnis der von ihnen ausgehenden beziehungsweise, im Falle der Religion, propagierten Vorteile den Charakter ändern: „*So stößt der Edle, der sich an der Mission seines Vaterlandes entzündet hat, Weib und Kind zurück [...]; so bricht der Gerechte lieber am Wege zusammen und verhungert stumm, als daß er seine reine, lichte Seele mit Schlechtigkeit beflechte; so verläßt der Heilige seine Mutter, seine Schwestern und Brüder, ja, er verleugnet sie und spricht »wer ist meine Mutter und meine Brüder« denn alle Bande, die ihn an die Welt gefesselt hielten, sind zerrissen, und nur sein ewiges Leben hält sein ganzes Wesen gefangen.*“<sup>1502</sup> Die „*moralische Begeisterung*“<sup>1503</sup>, in der sich der Mensch mit entzündetem Willen befindet, kann aber ihren Ausgang auch von einem dritten Ort nehmen. Und zwar will Mainländer die Entzündung des soeben genannten „Heiligen“ zwar gelten lassen als unwiderlegbar, er erkennt sie auch an als den „*glücklichsten Zustand des Menschen*“<sup>1504</sup>; er findet sie aber „unwissenschaftlich“<sup>1505</sup>. Für Mainländer stellt sich die Frage, ob eine Entzündung des Willens, die in den tiefen Herzensfrieden des Heiligen mündet, auch von etwas anderem ausgehen könne als von allein *geglaubten* Dogmen. – Der Typus des freiwilligen Soldaten, der die Mission seines

---

jeder Besonnene und Hochherzige *freudig und gern* seine Militärpflicht erfüllt.“ PE I, 596

„Lebt also der natürliche Egoist nach den Geboten der Religion, so ist keinem Zweifel unterworfen, daß sein Wohl, Alles in Allem erwogen, gewachsen ist; denn er glaubt an die Unsterblichkeit seiner Seele und hat an das ewige Leben zu denken. Aber ist er glücklich? In keiner Weise! Er hadert mit Gott: »warum kann ich nicht selig werden, ohne meine Triebe gebändigt zu haben? warum kann ich nicht hier *und* dort glücklich sein? Warum muß ich mir das selige Leben, jenseit des Grabes, so theuer erkaufen?« Er erfaßt zwar das kleinere Übel, er erkaufte sich das größere Wohl, aber mit grollendem, mit zerrissenem Herzen. Er ist unglücklich auf Erden, um nach dem Tode glücklich zu sein.“ PE I, 188

1501 Zu den beiden Varianten des Egoismus vgl. Kap. 9.2.1; PE I, 193f.

1502 PE I, 196f.

1503 „Die moralische Entzündung des Willens ist eine Thatsache [...]. Sie ist eine Thatsache, wie die Umwandlung des normalen Zustandes einer chemischen Idee in den electrischen, wie die Umwandlung des normalen Zustandes des Menschen in den Affekt. Ich will sie die *moralische Begeisterung* nennen.“ PE I, 196

1504 PE I, 199

1505 Vgl. PE I, 199: Mainländer bemerkt, die Erörterung des Heiligen sei keine „*wissenschaftliche Grundlage der Moral*“.

Vaterlandes im Herzen trägt, und der des Gerechten, der aus Einsicht in die Grundlagen des funktionierenden Staates jedem das Seine gibt<sup>1506</sup>, halten mit dem Heiligen jedenfalls nicht Stich. Ihr innerer Frieden bleibt unvergleichbar geringer<sup>1507</sup>.

Und tatsächlich gibt es für Mainländer noch etwas anderes als Dogmen auf Treu und Glauben, durch deren willige Annahme man den Herzensfrieden des Heiligen erlangen kann. Es gibt ja noch das bekannte Schicksal der Menschheit, das über den idealen Staat vom Sein ins Nichtsein führt. Und dann gibt es auch die basalste Erkenntnis überhaupt, dass „*Nichtsein besser als Sein*“ ist, welche zu subventionieren eine Aufgabe des idealen Staates war<sup>1508</sup>. Jenes Abstiegsgesetz erstens<sup>1509</sup> und diese Grunderkenntnis<sup>1510</sup> zweitens können ebenfalls den Willen entzünden, den Charakter verwandeln. Vor allem würden jenes Gesetz und dieses ergreifende Kurzurteil übers Dasein keineswegs der Wissenschaftlichkeit entbehren und wären etwa nur philosophische Dogmata: „*Während aber die einfache Einheit geglaubt werden muss und stets Anfechtungen und Zweifeln ausgesetzt war und sein wird, wird das Wesen des Schicksals [...] vom Menschen klar erkannt und kann deshalb niemals bestritten werden. Wenn es nun ein Gebot Gottes für die Menschen war, gerecht und barmherzig zu sein, so fordert das Schicksal der Menschheit mit der gleichen Autorität von jedem Menschen strengste Gerechtigkeit und Menschenliebe; denn wenn auch die Bewegung zum idealen Staate sich trotz Unredlichkeit und Hartherzigkeit vieler vollziehen wird, so verlangt sie doch von jedem Menschen laut und vernehmlich Gerechtigkeit und Menschenliebe, damit sie sich rascher vollziehen könne.*“<sup>1511</sup> – Damit ist auch in Mainländers Philosophie gleichsam der Nil

---

1506 Vgl. PE I, 201

1507 „Es ist also [scheinbar, Th.L.] der *Glaube* eine conditio sine qua non des seligsten Zustandes [...]“ PE I, 199 – „Es erhellt endlich aus dem Bisherigen, daß ein echter Christ, dessen Wille sich durch und durch an der Lehre des milden Heilands entzündet hat – also ein Heiliger – der denkbar *glücklichste* Mensch ist; denn sein Wille ist einem klaren Wasserspiegel zu vergleichen, der so tief liegt, daß ihn der stärkste Sturm nicht kräuseln kann. Er hat den vollen und ganzen inneren Frieden, den Nichts mehr auf dieser Welt, und wäre es das, was die Menschen als das größte Unglück ansehen, beunruhigen und trüben kann.“ PE I, 199

1508 Vgl. Kap. 9.2.2

1509 Zur Wichtigkeit des Abstiegsgesetzes für die Willenswandlung vgl. PE I, 218, später im Haupttext zitiert.

1510 „Wie soll nun der Mensch die [asketische, Th.L.] Forderung erfüllen, wie soll er den Geschlechtstrieb, der sich in jedem redlichen Beobachter der Natur geradezu als unüberwindlich darstellt, überwinden können? Nur die Furcht vor einer *großen Strafe*, in Verbindung mit einem *alle Vortheile überwiegenden Vortheil*, kann dem Menschen die Kraft geben, ihn zu besiegen, d. h. der Wille muß sich an einer klaren und ganz gewissen Erkenntniß entzünden. Es ist die schon oben erwähnte Erkenntniß, daß *Nichtsein besser ist als Sein* oder die Erkenntniß, daß das Leben die Hölle, und die süße stille Nacht des absoluten Todes die Vernichtung der Hölle ist.“ PE I, 216

1511 PE I, 211. Dass das erkannte „Schicksal der Menschheit [...] von jedem Menschen strengste Gerechtigkeit und Menschenliebe“ einfordert, damit die beschriebene Bewegung vom Sein ins Nichts begünstigt werden möge, ist die Steilvorlage für einen unvermeidlichen Einwurf: Gräfrath (1998), 144, meint, dass man es an dieser Stelle mit einem klassischen „naturalistischen Fehlschluss“ zu tun hat: „Aus keiner noch so großen Ansammlung deskriptiver Thesen kann man aber ohne Hinzuziehung irgendwelcher Wertsetzungen eine normative Forderung ableiten. Mainländer müßte etwa zeigen, daß es gut ist, sich abzeichnende Entwicklungen selbst aktiv zu fördern [...]“ Müller (2009) wiederum weist in der Frage nach dem Status eines solchen „naturalistischen Fehlschlusses“ auf folgende zwei Punkte hin: erstens dass dieser Vorwurf Gefahr läuft, von einem Argument zu einem Dogma zu werden (Müller (2009), 15); zweitens, dass von philosophiehistorischer Perspektive aus dessen Argumentstatus als „offen“ gelten muss, indem die beiden Aushängeschilder des „is-ought gaps“, Hume und Moore, die Natur selbst nicht ethisch irrelevant deuten.

in Kairo angekommen: Erstens installiert er mit dem letzten Satz die Möglichkeit des *philosophischen Heiligen* – das Pendant zu einer *Philosophie der Erlösung*<sup>1512</sup> –; zweitens erklärt er, dass *moralisches Handeln* sich in *Beschleunigung des Weltverlaufs* äußert.

Das erste neue Datum, der philosophische Heilige, der auf streng *wissenschaftlicher* Basis zum Asketen würde<sup>1513</sup>, ist jedoch ein höchst unklarer Fall: Denn wo sollte für den philosophischen Heiligen, der sich Welt und Leben abgewandt hat, die egoistische Motivation liegen, gemäß dem Weltabstiegsgesetz den Gang der Menschheit ins Nichts zu befördern? – Die Antwort erfordert

---

Mainländer für seinen Teil scheint sich der Kluft zwischen deskriptiver Aufnahme und normativer Anleitung sehr bewusst zu sein; er hält sie allerdings für überbrückbar. – Systemimmanent füllt bei Mainländer jene Kluft die „Entzündung“ des Willens: Sie ist nichts anderes als die Anerkennung des Normativen, *und zwar allein in Ansehung des faktisch Bestehenden*:

„Ich stellte mich [in der augenblicklichen Begründung der Moral, Th.L.] [...] auf die Erkenntniß, daß Nichtsein besser ist als Sein (an welcher sich ein Wille entzündet) [...]“ PE I, 575

„Diese Erkenntniß ist aber unfruchtbar, wenn sie den *Willen* nicht entzündet; [...]“ PE I, 577

- 1512 Man siehe nur, wie selbstverständlich „Spinoza“ und die „weisen Philosophen“ unter die „Heiligen“ subsumiert werden, gleich neben den „Christen“: „Sehen wir nun von den Heiligen ab (von den heiligen indischen Brahmanen, Budhasisten, Christen und weisen Philosophen wie *Spinoza* einer war), [...]“ PE II, 248

Der Anspruch Mainländers an seine Lehre ist nur aus dieser Figur des „philosophischen Heiligen“, sprich also desjenigen Heiligen, der durch die in der *Philosophie der Erlösung* vermittelten Erkenntnisgegenstände heilig geworden ist, ganz verständlich zu machen: „Meine Lehre ist mithin im eminentesten Sinne des Wortes *Abschluß* aller philosophischen Systeme und zugleich Metamorphose der christlichen Religion.“ PE II, 237

„Dem Gebildeten unserer Zeit ist es ebenso unmöglich, die Dogmen der Kirche zu glauben, wie es dem gläubigen Christen des Mittelalters unmöglich war, gegen seinen Erlöser die Götter Griechenlands und Roms oder den zornigen Gott des Judenthums einzutauschen. Damit nun aber der unzerstörbare Kern der christlichen Lehre nicht mit dem Glauben fortgeworfen werde, und auf diese Weise die Möglichkeit für den Menschen schwinde, des *wahren Herzensfriedens* theilhaftig zu werden, ist es Aufgabe der Philosophie, die Heilswahrheiten in Uebereinstimmung mit der Natur zu begründen. Diese Ethik ist der erste Versuch, diese Aufgabe auf *rein immanentem Gebiete, mit rein immanenten Mitteln*, zu lösen.“ PE I, 223

Die „Kern“-Metaphorik, indem es den wahren Kern des Christentums in der Philosophie zu begründen und zu bewahren gelte, macht direkte Anleihen bei Schopenhauer: „Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist.“ W I, 480

Den Kern bestimmt Mainländer allerdings inhaltlich gänzlich anders: Zunächst ist ja die Verneinung des Willens zum Leben kein Gebot der christlichen Religion, insofern diese das selige *Leben* verspricht, zweitens handelt Mainländer den Sündenfall gar nicht ab, insofern die Welterschöpfung für ihn nicht Versündigung, sondern der fortschreitende Weg zur Erlösung ist. Er bestimmt den „Kern“ des Christentums dahingehend, dass „nur Der, welcher seine ursprüngliche Individualität verloren hat, in dem Adam gestorben und Christus auferstanden ist, [...] wahrhaft glücklich werden und den inneren Frieden erlangen [kann, Th.L.]“ (PE I, 223). Dies aber heißt nichts anderes, als dass die *Umwandlung des Charakters* den Kern des Christentums ausmacht. Die Gegenüberstellung von Christus und Adam geht zurück auf Röm 5,14, welche Schrift Mainländer mehrmals zitiert. Selbst wenn Mainländer auch keine Erbsündendiskussion führt und führen kann, so ist die antipodische Positionierung von Adam – Christus keineswegs rhetorische Selbstvergewisserung mittels der Bibelautorität. Vielmehr zeigt Mainländer, dass er sich mit seiner Ethik innerhalb der Pole „alter Mensch“ – „neuer Mensch“ bewegt, die wiederum sein Interesse an der Mystik – wie der „*theologia deutsch*“ – verständlich macht. In der Tradition war der „alte Mensch“ identifiziert mit dem „äußeren Menschen“ (vgl. Arndt/Dierse (1980), 1112ff.; Kobusch (2006), 66; 70), und diesen Terminus benutzt Mainländer des öfteren: vgl. Rauschenberger (1905), 128; PE I, 198; PE I, 221.

- 1513 Welche Basis natürlich „*Philosophie der Erlösung*“ heißt: „Darum sehe ich meine Philosophie, die nichts Anderes ist als die gereinigte Philosophie des genialen *Schopenhauer*, für ein Motiv an, das dieselbe Verinnerlichung, Vertiefung und Concentration in den Menschen unserer *gegenwärtigen* Geschichtsperiode hervorbringen wird, welche das Motiv des Heilands in den ersten Jahrhunderten nach seinem Tode hervorbrachte.“ PE II, 252

Die Umwandlung eines Pauluswortes ist übrigens ein weiterer Stempel der der *Philosophie der Erlösung* zugetrauten Massenwirkung: Mainländer sagt: „Erinnern wir uns hierbei an den schon oben angeführten tiefen

dringend eine Differenzierung: Abgegrenzt werden muss der (späte) Asket *mit Kindern* vom (durchgängigen) Asketen *ohne Kinder*. Für beide liegt der Motivationskontext nämlich grundlegend anders. Ihnen beiden gleich ist nur die Forderung, die an sie herantritt: Sie sollen als durch Wissen Gewandelte, als philosophische Asketen, das *Gebot der Virginität* befolgen. *Bei Mainländer ist die „Verneinung des Willens“ identisch mit der Befolgung des Virginitätsgebotes*<sup>1514</sup>, und sie geschieht sowohl auf jene basalste Erkenntnis hin, dass „*Nichtsein besser ist als Sein*“, wie auch auf den beobachtbaren Gang der Menschheit ins gelobte Nichts: „*Die Entzündung des Willens an der Erkenntnis, daß sich die Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein bewege, und an der anderen, daß Nichtsein besser ist als Sein [...] – ist die philosophische Verneinung des Willens zum Leben.*“<sup>1515</sup> Und diese echte „*philosophische Verneinung*“ des Willens, die willige Befolgung der geforderten geschlechtlichen Enthaltsamkeit ist noch einmal viel mehr als der gewandelte Charakter des freiwilligen Soldaten für sein Vaterland, mehr als der des wahren Gerechten, ja, letztlich auch mehr als der des christlichen Asketen – sie ist: eine „*totale Umwandlung*“<sup>1516</sup> des Willens. „*Alle Umwandlungen, alle Entzündungen des Willens, die wir seither betrachtet haben, waren Umänderungen eines Willens, der das Leben auch ferner wollte, und der Held, wie der christliche Heilige, opferte es nur; d. h. er verachtete den Tod, weil er ein besseres Leben dafür erhielt.*“<sup>1517</sup>

Ausspruch des Apostels Paulus: Das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung. Derhalb muß die Gerechtigkeit durch den *Glauben* kommen. Die immanente Philosophie ändert den letzten Satz dahin ab: Derhalb muß die Hingabe an das Allgemeine durch das Wissen kommen.“ PE I, 212 – Die wissenschaftlich anerkannte Bekehrung ist die Umwandlung des Habitus durch die Philosophie Mainländers.

- 1514 „Die immanente Philosophie kennt keine Wunder und weiß Nichts von Ereignissen in einer unerkennbaren anderen Welt zu erzählen, welche Folgen von Handlungen in dieser Welt wären. Deshalb giebt es für sie nur *eine* vollkommen sichere Verneinung des Willens zum Leben; es ist die durch Virginität.“ PE I, 219 – Die christlich-religiöse Askese unterscheidet sich hier von der auf philosophisch-wissenschaftlichem Wege erfolgten, indem im Christentum die geschlechtliche Enthaltsamkeit „allerdings nicht gefordert, aber als die höchste und vollkommenste Tugend anempfohlen wurde; [...]“ (PE I, 215). So gesehen verlangt das Christentum *keine* Verneinung des Willens.

Zur Identifikation der Schopenhauer'schen Wendung „Verneinung des Willens“ mit der Virginität bei Mainländer vgl. auch Invernizzi (2008), 166: „Was bei Schopenhauer nur Zeichen der Abtötung des Willens ist, wird bei Mainländer das einzige Mittel zur Willensverneinung: [...] Deshalb wird die *mortificatio voluntatis* ein biologisches Problem [...]“ – Unter „Virginität“ oder auch „Keuschheit“ (PE I, 216) versteht Mainländer einfach nur die komplette *geschlechtliche* Enthaltsamkeit: keine Nachkommen zu zeugen, das ist der Stempel des Asketen. Als Quelle für diese Ansicht, die sich nicht unbedingt mit historischen Auffassungen der „Keuschheit“ deckt (vgl. Hauser (1976)), welche letzteren mehr den Ordnungs- und Mäßigungsgedanken betonen, kommt Schopenhauer in Frage: „Die Ehe gilt, im eigentlichen Christentum, bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die *Virginität* [Kursivierung, Th.L.] aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.“ W II, 709

1515 PE I, 218

1516 PE I, 216

1517 PE I, 216. Wieso der „Held“ – der hier als ein Held mit Nachkommen gedacht ist – durch seinen Tod ein besseres Leben bekommen sollte, wird erst weiter unten verständlich werden, wenn Mainländers Verständnis des Fortlebens nach dem Tode zur Sprache kommt. Im Vorgriff sei daher gesagt, dass der Held in seinen

Vom philosophischen Asketen beziehungsweise philosophischen Heiligen wird der Tod folglich direkt gewollt: In ihm enthüllt sich performativ, was Mainländer in jedem Lebenwesen spekulativ entlarvt. *Eigentlich* ist doch alles Wille zum Tode. Und wo man solchen Willen noch direkt sah: im Gas, das sich schier ausdehnt, in der Flüssigkeit, die grenzenlos zerläuft, am unteren Ende der Kette der Wesen<sup>1518</sup>, da enthüllt am oberen Ende der Kette dieser Wille sich erneut. Man steht einmal mehr vor der gewohnten Umschlagsfigur Mainländers: Am höchst entwickelten Individuum der höchst entwickelten Spezies bricht das Basalste wieder durch. Die Lebensrhetorik, der Gang durch komplexeste Entwicklungen erfährt an seiner Spitze einen unglaublichen Bruch. Mainländer stellt den den Willen Verneinenden als die denkbar geringste Uneigentlichkeit des Lebens vor. – Er ist ein Leben, das keinen Hehl daraus macht, schnell den Tod zu wollen.

#### 10.4 Der Asket mit Kindern

Dies letztere Wollen des schnellen Todes ist dem Asketen *mit Kindern* allerdings ein gewisses Problem: Mainländer geht davon aus, dass der einzelne als solcher in seinen Kindern weiterlebt<sup>1519</sup>: „*So erfäßt sie [die immanente Ethik, Th.L.] Jeden da, wo er in der Menschheit und im Leben wurzelt und ruft ihm zu: du lebst in deinen Kindern fort, in deinen Kindern feierst du deine Wiedergeburt, und was sie treffen wird, das trifft dich in ihnen.*“<sup>1520</sup> Und während diesem Theorem seit jeher sehr viele Attribute mit dem Morphem „un-“ zugesprochen werden: unfundiert, unhaltbar, unsinnig, unseriös, unverständlich<sup>1521</sup>; so sollte man einmal versuchen, es *nicht* als vorgeblich

---

Nachkommen weiterlebt, und – an den Helden gerichtet –: „was *sie* treffen wird, das trifft *dich* in ihnen“ (PE I, 213).

1518 Vgl. PE I, 329f.

1519 Von daher kann Mainländer dann auch sagen: „[I]m *Taumel der Wollust* wird die Erlösung verschert.“ PE I, 220.

1520 PE I, 213

1521 Vgl. Gräfrath (1998), 154: „Hier wird eine philosophische Theorie vorausgesetzt, die weder die Kontinuität des Gedächtnisses noch die Kontinuität des Körpers in Raum und Zeit voraussetzt. Mainländer schlägt ein völlig anderes Konzept personaler Identität vor, für das überzeugende Argumente fehlen.“ Noch eindeutiger in der Bewertung des Theorems ist Hausegger (1889), 86: „Nein, verehrter Herr, wer in solche Fehler verfällt, begründet keine Philosophie der Zukunft.“ Aber auch Hartmann (1969), 531, kann in seiner Besprechung der *Philosophie der Erlösung* den Annahmen zum Fortleben nichts abgewinnen: „Dass das Individuum als solches in seinen Nachkommen fortlebt, wird niemand glauben, der auf die Mischung der Eigenschaften in den Nachkommen aus denen der Vorfahren beider Eltern und auf die Diskontinuität des Bewusstseins achtet.“ – Hausegger ist unter den Kritikern der erste, der auf ein systematisches Problem des Fortlebens in den Nachkommen hinweist: „Dann lebt aber individuelle Wille unserer Uerzeuger in uns allen. Der alte Adam also, welcher in jedem Individuum lebt, kann mit keinem einzelnen sterben.“ Diese Problematik, die seither öfters wieder aufgenommen wurde (vgl. z. B. Gräfrath (1998), 154; Hartmann (1969), 531), hängt mit ihrem tatsächlichen Gewicht allerdings davon ab, wie viele „Uerzeuger“ man annimmt. Mainländer sagt keinesfalls, dass es nur einen ersten Adam gebe; im Gegenteil: Das Ausfaltungsgeschehen beim Charakter, das in der *Physik* abgehandelt wurde (vgl. Kap. 9.1.2), macht es viel eher wahrscheinlich, dass es viele individuelle Willenssphären gibt, die zum Dasein als Mensch progredieren. Dann würden zwar tatsächlich Vererbungslinien existieren, die



empirisch gewonnenes Prinzip zu bemessen, über dessen Wahrheit sich jeder introspektiv vergewissern könnte<sup>1522</sup>. – Es ist im Gegenteil nur ein refiguriertes Stück Schopenhauer: Das „*Tat twam asi*“ der Wesensgleichheit wird bei Mainländer von der Horizontalen aller gleichzeitig Lebenden zur Vertikalen der Vererbungslinien verkehrt<sup>1523</sup>. Es ist das einzig mögliche „Das bist Du!“ für eine streng pluralistische Willensmetaphysik. Mit den Kindern allein statt mit dem Menschengeschlecht in toto identisch zu sein ist ein Epiphänomen derjenigen Veränderungen, die Mainländer an der Basis der Schopenhauer'schen Philosophie vorgenommen hat. Das Ergebnis aber dieser Verschiebung ist, dass trotz Insistieren auf die gänzliche Egozentriertheit jeder individuellen Willenssphäre die Möglichkeit geschaffen wird, einen direkten Einsatz des Menschen für spätere Generationen verständlich zu machen. – Eben weil man sich selber in diesen Generationen weiterleben sieht: „*Du handelst also gegen dein allgemeines Wohl, wenn du diese Ordnung der Dinge* [meint: die sozialen Zustände, Th.L.] *aufrecht zu erhalten bestrebt bist.*“<sup>1524</sup>.

den Charakter wiederholen, aber noch lange nicht würde ein einziger Urmensch in allen Menschen eins zu eins weiterleben.

1522 „Wie wir in der Physik gesehen haben, findet der Mensch im Tode absolute Vernichtung; trotzdem wird er nur scheinbar vernichtet, wenn er in Kindern weiterlebt; denn in diesen Kindern ist er bereits vom Tode auferstanden: er hat in ihnen das Leben neuerdings ergriffen und es für eine Zeitdauer bejaht, die unbestimmbar ist. Dies fühlt jeder instinktiv.“ PE I, 219

1523 Als Ideengeber für diese Verkehrung kommt Goethe in Betracht, den Mainländer mit folgendem Zitat anführt (vgl. PE I, 317): Goethe lässt seinen Orest (Goethe (1998b), 40) sagen:

„[...] und ich danke, Götter,  
Daß ihr mich ohne Kinder auszurotten  
Beschlossen habt. Und laß dir raten, habe  
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne:  
Komm, folge mir ins dunkle Reich hinab!  
Wie sich vom Schwefelpfuhl erzeugte Drachen,  
Bekämpfend die verwandte Brut, verschlingen,  
Zerstört sich selbst das wütende Geschlecht:  
Komm kinderlos und schuldlos mit hinab!“

Die Goethestelle bleibt der einzige Hinweis darauf, in welchem historischen Kontext sich Mainländer mit seiner Idee des Fortlebens in den Kindern bewegt: Es ist der Stoffkreis der antiken Tragödie, der bei Goethe wieder aufgenommen wird. Wie Medea prima facie dasselbe Theorem durch den Mord an Jasons Kindern gleichsam ex negativo performativ formuliert hatte, indem sie dessen „völlige“ Vernichtung (Jason: „[D]u, die Mutter, raubtest mit den Söhnen mir das Leben.“) Euripides (1979), 91; vgl. Snell (1975), 120) anstrebte, so sieht Mainländer denjenigen, der Kinder hat, vor der Vernichtung bewahrt.

Es ist allerdings zu beachten, dass die Mainländer'sche Version der Fortexistenz, gedacht als Identität von Vater und Sohn, sowohl von der griechischen Tragödie wie auch von Goethe gewiss nicht nahegelegt wird: Euripides' Medea geht es zwar um möglichst gründliche Rache; Goethes Muttermörder Orest ist es zwar in dem obigen Zitat am Ende des verfluchten Tantalusgeschlechts gelegen. Medea aber zielt auf den Einhalt der Fama hin; auf den Einhalt des Nachruhms, den die Kinder über ihre – im Gesang unsterblichen – Vätern verbreiten würden (vgl. die klassische Formulierung dieser Nachkommenaufgabe in der Rede der Helena vor den Mauern Trojas bei Homer: „Aber so komm doch herein und setze dich hier auf den Sessel, /Schwager, dieweil dein Herz am meisten von Sorge bedrängt wird /Über mich hündisches Weib und die Freveltat Alexanders: /Welchen Zeus ein trauriges Los bestimmte, damit wir /Künftig im Liede noch leben der kommenden Menschengeschlechter.“ Homer (1980), 213). Orest will dagegen nur den vererbten Fluch mit in den Hades nehmen. Selbst wenn Mainländer sich daher an der Geschichte des Tantalidengeschlechts orientiert, denen sehr ähnliche – und immerzu grausame – Schicksale zuteil wurden, so ist es doch Goethes Iphigenie persönlich, die nicht von einer Identität ihres Geschlechts spricht, sondern davon, dass die Gleichheit in den Erlebnissen aller Nachfahren eine von außen herangetragene sei: Denn des Tantalus „ganz Geschlecht trug ihren [der Götter, Th.L.] Haß!“ (Goethe (1998b), 16)

1524 PE I, 214. Es ist ein Bewältigungsprogramm sozialer Kontingenzen, das jeder kinderreiche Mensch

Ausschlaggebend ist die ausgesprochene Zukunftsgerichtetheit der mit dem Mainländer'schen Tat-twam-asi gegebenen Motivierung. Die Religion befiehlt Nächsten- und sogar Feindesliebe<sup>1525</sup>; der Staat Unterstützung beim Erhalt seines Zustandes<sup>1526</sup> – diese drei Gebote fordern zumindest explizit keinerlei Handlungen, deren Effekte über eine Verbesserung des Momentanzustandes hinausreichen würden: Der zu liebende Nächste ist der hiesige; der zu verteidigende Staatszustand ist der momentane. Das Fortlebenstheorem dagegen macht Handlungen verständlich, die unzweifelhaft direkt auf eine Verbesserung des zukünftigen Zustandes hinauslaufen; denn die Kinder sind man selbst in der Zukunft. So Sorge man für sich, indem man für ihre Zukunft Sorge trägt! – „*Nun giebt er [der Egoist, der an sein Fortbestehen in den Kindern glaubt, Th.L.] willig, wenn es sein muß, in moralischer Begeisterung sein Leben hin; denn aus dem besseren Zustand der Menschheit, für den er kämpfte, ersteht ihm ein neues, besseres individuelles Leben in seinen Kindern.*“<sup>1527</sup> Der Gewinn für sein System, der Mainländer mit dieser Verwandlung des Schopenhauer'schen tat-twam-asi-Theorems gelingt, ist nicht zu unterschätzen: Erstens macht die Keuschheitsforderung als einzig probates Mittel zur Verneinung des Willens zum Leben nur dann Sinn, wenn die Individualerlösung mit der Existenz von Nachkommen verbunden wird<sup>1528</sup>. Dies geschieht hier insofern ganz offensichtlich, als der Erzeuger mit den Nachkommen *identifiziert* wird. Zweitens aber – und als ein noch viel größerer Gewinn – gilt: Wenn Moral für Mainländer effektiv nichts anderes als diejenige Beschleunigung darstellt<sup>1529</sup>, die den Weltuntergang über Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, mündend in den idealen Staat, vorantreibt, dann bedeutet *zuhöchst* moralisch zu handeln, der beste Katalysator für diese Bewegung ins Nichts zu sein. Je mehr Beschleunigung für den Weltverlauf aus dem eigenen Handeln resultiert, desto moralischer die Handlung. Und dann ist der beste Mensch nicht derjenige, der dem Armen kurzfristig hilft und der dem Leidenden schnelle Hilfe anbietet, sondern derjenige, der mit aller Kraft längerfristig Armut und Leid abzuschaffen strebt<sup>1530</sup>. – Anders

---

voranzutreiben aufgefordert ist: „In einer solchen Ordnung bist du heute Amboß, morgen Hammer, heute Hammer, morgen Amboß.“ PE I, 214 – Erst mit der Errichtung des idealen Staates, aus dem die Not gänzlich verschwunden ist, kann jeder in seinen Kindern Weiterlebende sicher sein, nicht in die Armut gestoßen zu werden. Die Triebfeder für den kinderreichen Menschen, der sein Weiterleben in den Kindern auch erkennt, liegt also darin, dass er nicht eher ruhen kann, bis der ideale Staat tatsächlich errichtet ist.

1525 Vgl. PE I, 186f.

1526 Vgl. PE I, 185: „Er [der Staat, Th.L.] verlangt nur von ihm [seinem Bürger, Th.L.], daß er das Gemeinwesen beschützen helfe und seine Mitbürger nicht verletze.“

1527 PE I, 215

1528 Vgl. Hartmann (1969), 531

1529 Vgl. Kap. 10.3

1530 Es sorgt freilich trotzdem *jede* moralische Handlung, nicht nur die des Asketen, für eine Beschleunigung des Weltverlaufes; jedoch in so viel geringerem Maße, dass letztere Handlungen nicht „*emin*“ (vgl. PE I, 214; weiter unten in den Anmerkungen zitiert) moralisch heißen können. Mit jeder Handlung, die gemäß dem Staats- oder dem christlichen Gesetz gern geschieht, wird der Staat oder die Befindlichkeit der Mitmenschen eo ipso leicht gebessert. Je besser es ihnen geht, desto näher rückt der ideale Staat, der hier *indirekt* gefördert würde: Dass jene kleine Beschleunigung des Weltverlaufs notwendig aus jedem gesetzmäßigem Handeln entsteht, ist nur die logische Folge aus der Anlage der moralischen Handlung, insofern das Gesetz, dem sie gemäß sein muss, immer eine mehr oder minder starke Verbesserung der sozialen Umstände diktiert. Nur die „*Eminenz*“ einer

und in Worten der *Politik* Mainländers gesagt: Derjenige ist der beste Mensch, der ohne viel Umschweife über spontane Hilfe, die ja immer nur ein Tropfen auf den heißen Stein bleibt, die Einrichtung des „idealen Staates“ vorantreibt<sup>1531</sup>. Das Weiterleben in den Kindern ist für eine egoistische Willenssphäre mit Nachkommen daher die Bedingung der Möglichkeit, „*eminenter moralisch*“<sup>1532</sup> zu handeln, das heißt in *maximaler* Übereinstimmung mit dem *höchsten* Gesetz, nämlich dem der Schicksalsbewegung vom Sein ins Nichts, zu wirken, und dies dabei gern zu tun, weil man für einen erkannten gewaltigen Vorteil handelt. Die mit dem Fortlebensgedanken installierte Möglichkeit des unmittelbaren, direkten Interesses der egoistischen Individuen an einer besseren Zukunft, die schlussendlich unweigerlich in die Kollektivvernichtung führen wird, entpuppt sich als das Mainländer'sche Pendent zum stetigen „*noch nicht*“ der Weltvernichtung<sup>1533</sup>: höchste Beschleunigung nun auf der einen, indefinite Latenz auf der anderen Seite.

Mainländer gewinnt nebenher mit diesen Gedanken ein klares Profil für den ersten Typus des philosophischen Heiligen, der – verständlich genug – „*sich voll und ganz dem Allgemeinen hinzugeben*“<sup>1534</sup> gewillt ist: denn in dieser Allgemeinheit wird er in seinen Kindern und in seinen Kindeskindern weiterleben, spätestens bis einst im idealen Staate wirklich jeder – und dann ganz sicher auch er selbst – erlöst werden wird<sup>1535</sup>. Wirklich gewonnen ist für den philosophischen Heiligen mit dem verneinten Willen nach der Kinderzeugung vorerst nur das wahre „*Glück [...] für den Rest der Lebensdauer*.“<sup>1536</sup>

Als die Essenz des bis dato Erörterten ist zu destillieren, dass die durch „*Entzündung*“ des Willens an der Erkenntnis in die Wege geleitete Transformation des Charakters in Mainländers *Ethik* eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Stellung schlechthin einnimmt: Der transformierbare, nicht der verleugbare Charakter eröffnet erstens jedem Menschen die Möglichkeit, moralisch zu handeln – er

---

moralischen Handlung bleibt reserviert zur Bezeichnung der höchsten Beschleunigungseffekte, die hier allein aus der *direkten* Förderung einer guten Zukunft für alle Menschen erwachsen.

1531 Auch wenn Mainländers diesbezügliche Äußerungen den Stempel geistiger Zerrüttung tragen (vgl. Rauschenberger (1912), 124f.), so kann sein letztes (am melancholischen „burn-out“ gescheitertes) Vorhaben, vom Dasein als Soldat in ein Dasein als Politiker zu wechseln, den obig gemachten Unterschied markieren: Moralisch handelt derjenige, der den Staat als Soldat entsprechend dessen Anforderungen gern verteidigt; höchst moralisch aber derjenige, der ihn gemäß der Anforderungen des Schicksals gern zum idealen Staat verändern will. Mainländers „*Drei Reden an die deutschen Arbeiter*“ lassen diese Motivation durchaus anklingen, wenn Mainländer die Arbeiter zur aufopfernden Tätigkeit gemäß dem Schicksal auffordert: „Wirket und lebet, streitet und *leidet* für seine Verwirklichung und Vollendung durch eure unbedingte Einstellung [Einstimmung?, Th.L.] in die Grundbewegung des Schicksals: *die unwandelbare Richtung der Menschheitsbewegung* [...]“ PE II, 435

1532 „[...] [E]r [der sich seiner Kinder wegen für den Staat einsetzt, Th.L.] steht in der Bewegung des Schicksals, er handelt in Übereinstimmung mit dessen Gebot und gern, d. h. seine Handlungen sind eminent moralisch und sein Lohn ist: Friede mit sich selbst, reines helles Glück.“ PE I, 214

1533 Vgl. Kap. 7.4

1534 PE I, 221

1535 „Dann wird es [das Individuum, das den Willen nach der Zeugung von Kindern verneint, Th.L.] vollen Trost aus der Gewißheit schöpfen, daß neben der *individuellen* Erlösung die *allgemeine* herschreitet, daß der ideale Staat über kurz oder lang die gesamte Menschheit umfassen und diese dann das »große Opfer«, wie die Inder sagen, bringen wird.“ PE I, 220

1536 PE I, 220

bringt den Gerechten und den Soldaten als diejenigen, die der erkannte Vorteil des Staates entzündet hat, und den religiösen Asketen als denjenigen, den der Vorteil des ewigen seligen Lebens entzündet hat, hervor. Zweitens aber wird über dieselbe Lehre die „*Verneinung des Willens zum Leben*“ konzipiert. Was den Verneinenden vom Gerechten, vom Soldaten und vom Christen unterscheidet, ist formal nur die Durchschlagskraft der Erkenntnis, die auf seinen Charakter eingewirkt hat; inhaltlich ist es, dass allein der den Willen zum Leben Verneinende – als zutiefst gewandelter – wirklich den Tod will und weder ein seliges Nachleben wie der Christ erstrebt, noch den Tod in der Verteidigung des Staates wie der Soldat als durch Vorteile stark überwogenes Übel in Kauf nimmt. Diese potentiell (weil der Charakter für sie freilich empfänglich sein muss) so sehr wirkmächtige entzündende Erkenntnis ist entweder die erkannte Bewegung der Menschheit vom Sein ins Nichtsein, oder aber die noch übergeordnete Erkenntnis, dass Nichtsein besser ist als Sein, auf welche letztere Mainländer ungleich öfter abhebt: „*Der von der Erkenntnis, daß Nichtsein besser ist als Sein, entzündete Wille also ist das oberste Prinzip aller Moral.*“<sup>1537</sup> – Damit ist der die Wandlung des Charakters oberstes Prinzip der Mainländer'schen *Ethik*<sup>1538</sup>.

---

1537 PE I, 575

1538 Mainländer bemerkt zum Status der Ethik PE I, 170: „Die Ethik ist [...] *Glückseligkeitslehre*: eine Erklärung, an der seit Jahrtausenden gerüttelt wird, ohne sie zu erschüttern. Die Aufgabe der Ethik ist: das Glück, d. h. den Zustand der Befriedigung des menschlichen Herzens, in allen seinen Phasen zu untersuchen, es in seiner vollkommensten Form zu erfassen und es auf eine feste Grundlage zu setzen, d. h. das Mittel anzugeben, wie der Mensch zum *vollen Herzensfrieden*, zum höchsten Glück, gelangen kann.“ – Damit ist das Verhältnis Mainländers zur Kantischen Ethik weitgehend geklärt: Der moralische Mensch bringt es dort bis zur sicheren *Glückswürdigkeit*; alles andere ist – wenngleich begründete – „Hoffnung“, für deren Erfüllung unter dem Begriff des „Ideal[s] des höchsten Guts“ der Herrgott einzuspringen hat (vgl. Kant (2003), 842f. [KrV, AA III, B 837ff.]: „[E]ben so notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei. [...] Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, *das Ideal des höchsten Guts*. [...] Gott also und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt [...]“) Unter diesem Aspekt der deus-ex-machina-Verbindung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nennt Mainländer die Ethik des Königsbergers eine „Moraltheologie“ (PE I, 530), keiner weiteren Beachtung wert; zum „kategorischen Imperativ“ verliert er übrigens gar kein Wort. Für Schopenhauer ist die Ethik vor allem *theoretische Disziplin*: keine Vorschriften, keine Anleitungen – etwa kategorische Imperative – wird der denkende Mensch billigerweise von ihr erwarten: „Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, – wie Platon spricht, – sein intelligibler Charakter, – wie Kant sich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher eben so thöricht seyn, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.“ W I, 319f. – Und Mainländer? Dass er das Mitleid als „ethisches Urphänomen“ (E, 209) Schopenhauers ablehnt, ist konsequent in Angesicht seiner singulären, ver- und geschiedenen egoistischen Willensquanten; das war bereits herausgestellt. Weniger klar ist, ob es für ihn eine „praktische Philosophie“ gibt: Konkrete Verhaltensvorschriften sucht man auch bei ihm vergebens. Allerdings verlangte er oben, dass die Ethik „als Glückseligkeitslehre“ das Mittel angebe, „wie der

Und diese Wandlung steht jedem offen: Mainländer ist erklärter Gegner von Konzepten, die beinhalten, dass Moral eigentlich nur etwas für die per se schon Moralischen sei, sprich für diejenigen, die mit gutem Willen geboren wurden. Mainländer betont dagegen immer wieder den Wert der Erziehung, betont die Möglichkeit, mit vermitteltem Wissen auf den Charakter entzündend einzuwirken<sup>1539</sup>. Letztlich liegt das natürlich im Anspruch seiner Philosophie selbst begründet. Als wissenschaftliche Lehre, die zum allerersten Male den wissenden philosophischen, nicht den dogmatisch geblendeten Heiligen hervorbringen wird, kann sie einen gewissen Universalitätsanspruch nicht ableugnen: „[D]ie Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben“, so Mainländer, wendet sich „an Alle, zu jeder Zeit.“<sup>1540</sup> Die philosophische Wahrheit ist hier für alle da.

## 10.5 Der Asket ohne Kinder

Der philosophische Heilige, der den Willen ohne Zeugung von Nachkommen verneint, hat es zwar wesentlich einfacher – macht es dem Interpreten aber wesentlich schwerer. Mainländer geht konsequenterweise davon aus, dass tatsächlich derjenige, der die Welt ohne Kinder verlässt, „im

---

Mensch zum vollen *Herzensfrieden*, zum höchsten Glück, gelangen kann“; und dies tut die seinige durchaus: Mainländer gibt die Stellen an, an denen sich der Wille durch die Erkenntnis entzünden kann: Staat und Religion. Und ebenfalls seine eigene Philosophie will ja Grund für die Entzündung des Willens sein. Auch in ihr, so die werktitelgebende Botschaft, ist „Erlösung“ zu finden. Damit spätestens wird die Theorie eminent praktisch: Die Ethik rekurriert in dem dritten Ort, an dem man den Willen entzünden kann, auf die gesamte Philosophie des Offenbachers – sich selbst, die Ethik, eingeschlossen. – Anders und kürzer ausgedrückt: Eine Philosophie, die sich die „Erlösung“ im Genitiv attribuiert, ist zwangsläufig über jeden Verdacht erhaben, allein Theorie sein zu wollen.

Eine Randbemerkung noch dabei zu Müller-Seyfarth (2000), 95: „Es gibt“, schreibt der Autor, „[bei Mainländer, Th.L.] für den Menschen keine andere Möglichkeit, als über die Befriedigung seiner egoistischen Bedürfnisse zum Gefühl wahren Glücks zu kommen.“ Das ist zwar vollkommen richtig: Aber die Struktur der egoistischen Bedürfnisse selbst entscheidet ja noch zuvor über die Glücksmöglichkeit insofern, als der nichtasketische Charakter *niemals* zum „vollen Herzensfrieden“, den Mainländer unter dem „höchsten Glück“ begreift, gelangt. Daher ist die Bedingung zum wahren Glück auch, die richtigen – nämlich asketischen – Wünsche zu haben: Und die erlangt man nur durch die komplette Wandlung des Charakters, welche daher sozusagen die „Bedingung der Möglichkeit“ des Glücks wird. – Würde Mainländer in der Befriedigung jedes – egal welchen – Bedürfnisses den Weg ins Glück sehen und soll seine Philosophie die Mittel zu diesem Glück angeben; so müsste man bei ihm genau das finden, was man nicht findet: konkrete Anweisungen zum glücklichen Leben.

1539 „Den Geist zu entwickeln, ist die einzige Aufgabe der Erziehung, wenn man von der körperlichen Ausbildung absieht; denn auf den Charakter kann nur durch den Geist eingewirkt werden und zwar so, daß dem Zögling klar und deutlich die Nachtheile und Vortheile gezeigt werden, welche die Folgen von Handlungen sind, oder, mit anderen Worten, daß man ihn deutlich erkennen läßt, wo sein *wahres Wohl* liegt.“ PE I, 173f.

„Der Rohe kann nur in den Gütern der Welt, in Reichtum, Ehren, Ruhm, Genuß etc. sein Wohl erkennen. Befähigt ihn durch *echte Bildung* [den Vorantrieb der Erkenntnis, dass Nichtsein besser ist als Sein, Th.L.], es höher zu suchen, so gebt ihr ihm auch die Möglichkeit, es zu finden.“ PE I, 574

1540 PE I, 579

*Tode die volle und ganze Vernichtung des Typus*“<sup>1541</sup>, das Zerschneiden seiner „Form“<sup>1542</sup> erfährt. Er verliere das „typische Gepräge“<sup>1543</sup>, welches das bestimmte Zusammenspiel der das Individuum konstituierenden Stoffe verleiht<sup>1544</sup>. Er werde „mit dem Leben den innersten Kern seines Wesens vollständig verlieren“<sup>1545</sup>; kurz: Er geht seines Charakters verlustig im übergeordneten Sinne der kompletten individuellen Kraftsphäre. – Daraus kann man erneut ersehen, weil ja derjenige, der erst im Tode den Charakter verliert, ihn zuvor noch nicht verloren haben wird, dass es bei Mainländer bis dato nur um eine *Transformation* des innersten Kerns des Willens ging, nicht um seinen Verlust. Auch der Heilige besitzt bis zum Lebensende durchaus einen Charakter: „Immer aber sind auch die Handlungen des Heiligen egoistisch, denn er handelt nunmehr seiner erleuchteten Natur gemäß, die sein Ich ist, sein Selbst, das nicht verleugnet werden kann. Immer sind auch seine Handlungen notwendig, denn sie fließen aus einem bestimmten Charakter und einem bestimmten Geiste, unter bestimmten Umständen, in jedem Augenblicke seines Lebens.“<sup>1546</sup>

Aus den Erörterungen zur *Politik* weiß man zudem, dass derjenige Charakterbegriff, der dem „bestimmten Geiste“ entgegengesetzt wird, die besonderen „Willensqualitäten“ eines Individuums bezeichnet<sup>1547</sup>. An diesen vollzieht sich die Verneinung des Willens: Transformiert wird in der Entzündung des Willens durch eine Erkenntnis dasjenige am Wesen, das sich in bestimmten Handlungsbestrebungen bislang geäußert hat. – Diese Information hat Mainländer auch schon

1541 PE I, 338. Die Goethebegeisterung Mainländers legt es nahe, dass er den „Typus“-Begriff – wie auch den folgenden der „Form“ – den morphologischen Schriften des Dichters extrahiert. Zu übersetzen ist „Typus“ und „Form“ beidemale am einfachsten mit „individueller Bauplan“. Aber während „Form“ bei Goethe durchaus im Sinne des individuellen Bauplans gebraucht wird („Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen, /Und die seltenste Form bewahrt im geheimen das Urbild“ Goethe (1998d), 201), steht der „Typus“ als das „Urbild“ für einen überindividuellen Bauplan („Hiebei fühlte ich bald die Notwendigkeit einen Typus aufzustellen, an welchem alle Säugetiere nach Übereinstimmung und Verschiedenheit zu prüfen wären, und wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr das Urtier zu finden, das heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers.“ Goethe (1998e), 63). Mainländer gebraucht zumindest den „Typus“-Begriff daher in der Brechung seiner Philosophie: „Typus“ und „Form“ werden ihm gleichermaßen der Bauplan des Individuums, der mit dem Tod desselben, sollte es keine Nachkommen aufzuweisen haben, unwiederbringlich fragmentiert wird.

1542 PE I, 338

1543 PE I, 339

1544 „Die Elemente nun, aus denen der Typus zusammengesetzt ist, bleiben in seinem Tode bestehen. Sie verlieren das typische Gepräge, die typische Besonderheit, greifen in das allgemeine kosmische Leben von Neuem ein, bilden chemische Verbindungen oder treten in andere Organismen, deren Leben sie unterhalten.“ PE I, 339 – Diese Ansicht vom Weiterbestand der Elemente, die vormals ein Lebewesen konstituierten, findet sich in fast denselben Worten wieder in Ludwig Büchners „Kraft und Stoff“ ausgesprochen: „Der Leib in seiner individuellen Gestalt ist freilich sterblich, nicht aber in seinen Bestandteilen. Nicht bloß im Tode, sondern auch im Leben verwandelt er sich, wie wir gesehen haben, ohne Aufhören; aber in einem höheren Sinne ist er unsterblich, da nicht das kleinste Teilchen von ihm vernichtet werden kann. Dagegen sehen wir das, was wir Geist nennen, mit dem Aufhören der individuellen stofflichen Zusammensetzung schwinden, und es muß einem vorurteilsfreien Verstande scheinen, als habe dieses eigentümliche Zusammenwirken vieler kraftbegabter Stoffteilchen einen Effekt erzeugt, der mit seiner Ursache aufhören muß.“ Büchner (1855), 360 – Man muss nur jederzeit im Hinterkopf behalten, dass Mainländer anders als Büchner das stete Binden und Entbinden der Elemente keineswegs für ewig hält, weil ja seine Welt in diesen Tätigkeiten irreversibel Kraft verliert: Für ihn ist sogar der Weiterbestand der Elemente nur vorläufig.

1545 PE I, 218

1546 PE I, 575

1547 Vgl. Kap. 9.2.1

längst selbst – wenngleich aus einem sozusagen „resultativen“ Blickwinkel – gegeben: dass nämlich derjenige mit entzündetem Willen seinen persönlichen Vorteil in anderen Dingen sucht als zuvor. Die Transformation des Willens spielt sich demnach nicht mit der kompletten individuellen Willenssphäre ab, sondern nur in einem Teil derselben: Geändert wird in der Verneinung des Willens allein die Willensqualität, der „Charakter“ in seinem vierten und engsten Sinne. Der Heilige ist schließlich Egoist wie zuvor<sup>1548</sup>: Gar nicht verändert hat sich offensichtlich *„der Charakter der Individualität überhaupt: der Egoismus“*. Gleichfalls unverändert geblieben ist auch anscheinend die energetische Charakteristik desjenigen Willens, der das Leben verneint hat. Auch von manchem Heiligen ohne Nachkommen weiß Mainländer rühmend zu berichten, dass er sich, der *„ein weiser Held“*<sup>1549</sup> genannt zu werden verdient, *verausgibt, „[...] um seinen verdüsterten Brüdern zu helfen: unermüdlich, strauchelnd, blutend sich immer wieder erhebend, die Fahne der Erlösung nimmer aus der Hand lassend, bis er zusammenbricht im Kampfe für die Menschheit und das herrliche sanfte Licht in seinen Augen erlischt. Er ist die reinste Erscheinung auf dieser Erde: [...]“*<sup>1550</sup>. – Genau hier zeigen sich aber konzeptuelle Schwierigkeiten: Warum sollte der strengegoistische Heilige ohne Nachkommen eigentlich andere unterstützen und den idealen Staat hervorzubringen helfen, *den er sowieso nicht mehr erleben wird?* Wo sollte – so einsichtig zukunftsverbesserndes Handeln beim Asketen mit Kindern ja ist – der egoistische Hebel für diese Handlungen bei ihm, dem Asketen ohne Kinder, situiert sein?

## 10.6 Die (Un-)Möglichkeit des fortlebenden Heiligen

Prima facie lassen sich diese Schwierigkeiten sehr leicht lösen: Es sei dem einsatzfreudigen Asketen einfach ein inneres Bedürfnis, den Staat nach vorne zu bringen, Dienst an der Menschheit zu tun und die weit in der Erkenntnis abgeschlagen Liegenden zu fördern. Die egoistische Motivation an seinem Tun läge in der inneren Befriedigung, die er aus den Ergebnissen desselben erfährt<sup>1551</sup>. –

1548 PE I, 69. Der Egoismus des kinderlosen Heiligen wird ausgedrückt im Wunsche nach *seiner* individuellen Erlösung. Wie schon in Kap. 7.2 bei der Besprechung des basalen Egoismus zitiert: „Sehen wir indessen von Allem ab und nehmen wir an, die Heiligkeit entspringe aus einer intuitiven Erkenntniß: ist sie nun frei von Egoismus? Oh nein! Der Heilige will sein Wohl, er will vom Leben befreit sein.“ PE I, 572

1549 PE I, 222

1550 PE I, 221f.; vgl. auch PE I, 341: „Der weise Held, die reinste Erscheinung und herrlichste Erscheinung in der Welt, schafft sich in dieser das wahre und echte Glück, und indem er es thut, fördert er, wie kein Anderer, die Bewegung des Weltalls aus dem Sein in das Nichtsein. Denn erstens weiß er, daß seine Form im Tode zerbrochen wird, und »diesen sicheren Schatz im Busen tragend,« vollständig befriedigt und Nichts mehr für sich in der Welt suchend, weiht er sein Leben dem Leben der Menschheit.“

1551 Diese Argumentation bewegt sich voll und ganz im Fahrwasser der Mainländer'schen Ansichten, wie man an der Erklärung mitleidvollen Handelns schon in Kap. 7.2 ersehen konnte. Dort war von Mainländer gesagt worden:

Dies mag nun allerdings kohärent klingen, ist es aber keineswegs: Mainländer seinerseits verortet den Egoismus des Heiligen primär ganz woanders. Er meint: „*Der Heilige will sein Wohl, er will vom Leben befreit sein.*“<sup>1552</sup> Es ist folglich so, dass derjenige, der sich an der Erkenntnis, dass Nichtsein besser ist als Sein, entzündet hat, eine wesentlich gewichtigere Bestrebung in sich trägt als die Befriedigung partieller Volitionen. Wenn der Heilige einen Charakter besitzt, so ist seine wichtigste Charaktereigenschaft wohl die, sich zum Lebensende hingezogen zu fühlen. Sollte also der zutiefst intendierten Befreiung vom Leben durch die Hilfsleistungen an anderen kein Vorschub geleistet werden, bleibt uneinsichtig, wieso ein Heiliger sein Leben mit Tätigkeiten verbringen sollte, die mit seinem größten Wunsch wahrlich gar nichts zu tun haben<sup>1553</sup>.

Die zweite Lösungsmöglichkeit für die Problematik liegt dann entsprechend darin, durch die gegebenen energetischen Erörterungen über den universellen Kraftverlust das behauptete philanthropische Verhalten begreiflich zu machen. Gerade weil, wie argumentiert, das größte Verlangen des Heiligen darin besteht, „*vom Leben befreit*“ zu sein, mühe er sich zum Wohle anderer ab. Die Hilfe, die anderen geleistet wird, habe eine eminente Verbindung mit dem größten Verlangen des Heiligen: Der Lohn des „*weisen Helden*“ im Gewühl der Welt sei einfach die schnelle Kraftverausgabung, welche er begrüßt, ja, als das Mittel zu seinem größten Vorteil erkannt hat. Er kämpfe eben, bis er – hochoerwünscht – endlich „*zusammbricht*“. Doch auch diese Lösung trägt nicht weit: Warum wählt er eigentlich den vielzitierten „*kürzeren Weg*“<sup>1554</sup> in der schnelleren Abnutzung seines Kraftquantums; warum wählt er überhaupt die umweghafte Abnutzung, wenn er doch die ultimative Abkürzung haben könnte: den Suizid? Mainländer schreibt über die kinderlosen Heiligen sogar noch: „*Diejenigen, welche mit Sicherheit der Erlösung durch den Tode entgegenblicken, stehen zwar entwurzelt in der Welt und haben nur das eine Verlangen: bald aus ihrem tiefen Herzensfrieden in die volle Vernichtung überzutreten [...]*“<sup>1555</sup> Und dass dieses „bald“ ein „möglichst bald“, und ein „möglichst bald“ für jemanden, den nichts mehr an die Welt motivational kettet, ein „sofort“ wird, ist pure Zwangsläufigkeit. Warum erfüllen sich die Heiligen also nicht einfach ihr dringendes Verlangen? Mainländer komprimiert diese Verhältnisse später in

---

„Es ist nun dem Barmherzigen ebenso unmöglich, seinen Nächsten darben zu lassen, wie dem Hartherzigen, dem Dürftigen beizuspringen. Jeder von Beiden handelt [...] seinem Glück gemäß, folglich egoistisch; denn wenn der Barmherzige die Thränen Anderer nicht trocknete, wäre er unglücklich? Und wenn der Hartherzige die Leiden anderer linderte, wäre er befriedigt?“ PE I, 180

1552 PE I, 572; vgl. PE I, 575: „Der Mensch, der sich vom Leben abgewandt hat und *nur* [Kursivierung, Th.L.] noch den Tod will, [...]“

1553 Vgl. PE II, 487, an welcher Stelle Mainländer genau diesen erwartbaren Mangel an rechter egoistischer Motivation für den politischen Einsatz beim Asketen ausspricht: „Die Gleichgültigkeit aller Derjenigen, welche der Welt entsagt haben, gegen Geschichte und Politik hat ihren Grund darin, daß diesen Menschen gar Nichts durch die Menschheitsentwicklung gebracht werden kann, was sie nicht schon besäßen.“

1554 PE II, 509

1555 PE I, 221



der Aussage: „[D]er Weise will den Tod direkt“<sup>1556</sup>, welche über das Strukturmodell dechiffriert zu einer eindeutigen Folgerung anleitet: So wie sich im Eingangskapitel der Suizident als weise entpuppt hat<sup>1557</sup>; so entpuppt sich doch jetzt der Weise als Suizident. – Indes kann auch kein Zweifel aus anderer Überlegungsrichtung bestehen, dass für den Heiligen ohne Kinder im sofortigen Freitod die einzige Konsequenz nur liegen kann: Mainländer bestimmt wie oben erwähnt die Folge der Moralität als *Beschleunigung des Weltverlaufs*<sup>1558</sup>. Und *eminent* moralisch handelt der Asket mit Kindern, der sich *direkt* für die Realisierung des idealen Staates mit aller Kraft einsetzt, so dass dieser ungleich *viel schneller* in Erscheinung trete. Nun wird allerdings dem Asketen ohne Nachkommen ebenfalls beigelegt, „*eminent moralisch*“ zu handeln: „Er [der kinderlose Asket, Th.L.] *fühlt sich in Uebereinstimmung mit der Bewegung der Menschheit aus dem Sein in das Nichtsein, aus der Qual des Lebens in den absoluten Tod, er tritt in diese Bewegung des Ganzen gern ein, er handelt eminent moralisch [...]*“<sup>1559</sup> Und zwar würde, so muss die weitere Überlegung doch lauten, dieser Asket nicht deswegen „*eminent moralisch*“ handeln, weil er die Bewegung der Menschheit ins Nichts aktiv fördern wollte – dafür gibt es gar kein Motiv –, sondern weil er die verdichtete Antizipation dieser Bewegung selbst wäre. Es würde der Heilige ohne Kinder dabei wie kein anderer den Krafthaushalt des Universums schwächen. Die plötzliche unwiederbringliche Vernichtung seines mühsam evolvierten Charakters, dem so und so viel andere Wesen in der Progression zum Opfer gefallen sind, wäre ein herber Verlust für die Gesamtkraft. Er wäre in dieser Hinsicht die effektivste Beschleunigung des gesamten Weltendes. Denn die höchste Wesensart, zu deren Hervorbringung am meisten Ressourcen aufgewendet werden mussten, ließe mit ihrem instantanen Ende alle diese Opfer gänzlich verschwendet sein. Der Asket ohne Nachkommen vollbrächte es so, im Zeitraffer die Bewegung des Alls, der Menschheit und aller anderen Individuen in der eigenen Person zu verdichten: Er selbst würde zur personifizierten Umschlagsfigur, die Mainländer so häufig benutzt. Im kinderlosen Asketen schlage Lebendigkeit vor der Willensverneinung um in abbruchs- und zusammenbruchsartigen Tod nach der Willensverneinung. Er ist damit nichts von der gesamten Welt, von der gesamten Menschheit Verschiedenes, weil beiden Bereichen der Kollaps im höchsten Leben umschlagartig bevorsteht: In die wahre obige „*Bewegung des Ganzen*“ tritt er jedenfalls erst dann ein, wenn er auch die Mainländer'sche Umschlagsfigur imitiert. Der prototypische Heilige, wie ihn die *Philosophie der Erlösung* mit ihrem Beschleunigungs- und Umschlagskonzept nahe legt, ist damit derjenige, der

---

1556 PE II, 251

1557 Vgl. Kap. 7.4

1558 Vgl. PE I, 211. Ebenfalls indirekt PE I, 221, wo die Folge des eminent moralischen Handelns des Heiligen vorgestellt wird. Letzterer handele deshalb für die Menschheit, „damit die Bewegung nach dem idealen Staate, in welchem allein die Erlösung aller stattfinden kann, eine beschleunigtere werde.“

1559 PE I, 217

unbelastet von einem Fortleben in den Nachkommen nicht aus Verzweiflung, sondern aus besserem Wissen ohne Zögern und Verzögerung Selbstmord begeht.

Die dritte Lösungsmöglichkeit zieht sich zuletzt auf die dynamische Konfiguration im Verneinungsvorgang selbst zurück. Interessanterweise wird nämlich die Verneinung des Willens als kraftaufwendiger konzipiert denn die „normale“ Tätigkeit gemäß dem ungewandelten Charakter: „Dann haben wir darauf hinzuweisen, daß Derjenige, welcher den Geschlechtstrieb unterdrückt, einen Kampf kämpft, wodurch die Kraftsumme im Weltall wirksamer geschwächt wird, als durch die vollste Hingabe an das Leben.“<sup>1560</sup> Die Begründung für die enorm hohe Verausgabung des Verneinenden liegt darin, dass etwas innerlich „unterdrückt“ wird, dass ein *innerer Kampf* ausgefochten wird, der dynamisch über die konträren Strebungen des Askeseverlangens einerseits und des Fortpflanzungsverlangens andererseits realisiert wird<sup>1561</sup>. – Mit diesem letzteren Gedanken des Offenbachers eröffnet sich die Möglichkeit, dass die Kraftverausgabung des Asketen in der Unterstützung der Mitmenschen dem asketischen Streben dient: Es wäre gut zur *Inschachhaltung* der zu unterdrückenden Willenstendenz, oder, wie der Philosoph sich ausdrückt, gut dazu, den „Wille[n] in der Entsagung [zu, Th.L.] erhalten“<sup>1562</sup>. Der Einsatz für die Welt würde also keineswegs direkt der Nivellierung des individuellen Kraftniveaus dienen, wie im zweiten Argument behauptet, sondern wäre allein dazu da, den Sieg der Sexualstrebung zu vereiteln; in

1560 PE I, 339f.; von der krautraubenden Willensbewegung her ausgedrückt: „Die Verneinung des Willens zum Leben ist eine schnellere Bewegung als die Bejahung. Es ist dasselbe Verhältniß, wie zwischen Civilisation und Naturzustand, das wir in der Politik kennzeichneten. In der Civilisation bewegt sich die Menschheit rascher als im Naturzustand: [...]“ PE I, 347 – Die Erschöpfung in der durch Hektik hervorgerufenen Neurasthenie entspricht also den Suppressionsbewegungen im Verneinenden, der gegen seinen Geschlechtstrieb kämpft.

1561 Interessant ist die Wiederholung der Schopenhauer'schen Weltvorstellung in dieser Konfiguration: Die individuelle Willenssphäre Mainländers bekämpft sich nun innerlich zerrissen genau so, wie der Weltwille Schopenhauers sich bekämpft; mit dem Unterschied natürlich, dass die Selbstqual des Schopenhauer'schen Willens keine Erschöpfung kennt: „Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen betrachtet, in denen der Wille sich objektiviert; ja, wir haben ihren *endlosen* [Kursivierung, Th.L.] und unversöhnlichen Kampf gegen einander gesehen.“ W I, 182

1562 PE I 221. Dieser Gedanke ist keine verfrühte Freud'sche Sublimierungsidee, so dass der Asket statt der direkten Sexualbetätigung die philanthropische Fürsorge mit maskierter sexueller Lust wählen würde. Der obige Gedanke dreht sich allein um *Ablenkung* von der drohenden Verlockung. – Unter „Sublimierung“ – welcher Terminus oben mehrfach gebraucht wurde (vgl. z. B. Kap. 9.1.2) – lässt sich bei Mainländer allein „Verfeinerung“ verstehen: die naturgemäß vorangetriebene Verästelung der einfachen Willensquanten in die Differenzierung. Der Offenbacher denkt zu keiner Zeit an eine Erstellung von Höherwertigem, deren Motor die Unerreichbarkeit der primären Wünsche wäre und deren Ergebnis die weitgehende Unkenntlichmachung des primären Triebes würde (vgl. dagegen als Konzept: Freud (1999), 230f.). Vgl. dazu insbesondere Kap. 9.2.1, innerhalb dessen gezeigt wurde, dass die staats- und religionsinkompatiblen Tendenzen des Menschen keinen Wunsch nach einem Substitut gebären, sondern ausschließlich kraftverlustreich unterdrückt werden.

Die These sei am Rande gewagt, dass Mainländer gerade die Progressionssucht des Charakters zu einem psychoanalyseähnlichen Sublimierungskonzept im Wege steht: Mainländer kennt nur die progressive Verfeinerung, nicht die Restrukturierung des Bestehenden. Schopenhauer dagegen bleibt nur die Umkanalisierung der starren individuellen Daseinskondition namens „Charakter“: Bei ihm verfolgt der Besitzgierige seinen primären Wunsch mit sozialverträglichen Mitteln (vgl. Kap. 5.5.1) wie bei Freud der Dichter die „Gunst der Damen“ statt mit heroischer Geste durch Produktion erlangt (vgl. Freud (1916-17), 366: „Ehre, Macht und Liebe der Frauen“). Ein Konzept, das sich strukturell auf die Ausgangsbedingungen fixiert – bei Schopenhauer und Freud – statt das Hintersichlassen der Bedingungen zu fokussieren – bei Mainländer – erscheint für den Gedanken an Umkanalisierungen und damit für das psychoanalytische Sublimierungskonzept offener.

Bezug auf die Energetik des Willens bliebe die Verausgabung an der Welt nur Nebengeschäft. Dass also der „*Wille in der Entsagung erhalten werden kann*“ ist der springende Punkt dieses Argumentes, mit dem es das Verhalten des asketischen Menschenfreundes begreiflich machen will; es geht nicht primär um die Erschöpfung der Kraft, weil diese der Asket mit sich selber ausmacht: Denn so gern ja der Asket gemäß dem Erkannten handelt, das seine partiellen Willensbestrebungen gewandelt hat, so bleibt die allgemeinste Willensregung, der Egoismus, weiterhin an ihm haften: Der Asket ist nicht selbstlos – und der Egoismus diktiert für Mainländer an vorderster Stelle die Sicherung des eigenen Fortlebens, die *Selbsterhaltung*, sprich: in diesem Falle die Befriedigung des Geschlechtstriebes zur Kinderzeugung. Dass die individuelle Willenssphäre, solange sie existiert, nicht ihr primäres Signum verleugnen kann – Selbstsüchtig zu sein –, würde neben dem unhintergehbaren Egoismus des Heiligen in allen seinen Handlungen die Verlockung des Geschlechtstriebes zeitigen, deren Abwehr mit dem Antidot des mühevollen Einsatzes für die Menschheit unterstützt werden müsste. Denn sollte die Sexualstreben sich durchsetzen und die Virginitätsforderung unterwandern, wäre die Verneinung des Willens *als mit Virginität identisch*<sup>1563</sup> verloren: das seelische Kräftespiel zwischen Askeseverlangen und Fortpflanzungswillen würde in die Eindeutigkeit des „Ja“ zum Leben verwandelt, das kraftökonomischer bleibt als die innere Gespaltenheit. – Nun ist allerdings auch diese bislang am weitesten führende Argumentation Einwürfen ausgesetzt. Exakt wie schon gegen das zweite Argument ins Feld geführt wurde, ist der gesamte Kraftnivellierungsprozess beim Asketen völlig uneinsichtig, wenn Mainländer den Selbstmord als instantane Kraftvernichtung gutheißt: Wo es keine Selbstzerfleischung braucht, braucht es auch keine Stütze derselben am Einsatz für die Menschheit. Mainländer stolpert hier ganz offensichtlich darüber, den Selbstmord als Funktionsglied für die Beendigung des Lebens in sein System integriert zu haben, aber keine spezifische Differenz zur Verneinung des Willens zum Leben installiert zu haben. Indem er sich von Schopenhauer gerade in diesem Punkt abwendet, der den Selbstmord ungerechtfertigt als sinnlos gebrandmarkt habe<sup>1564</sup>, verselbstständigt sich allem Anschein nach unter der Hand Mainländers Ausführung zum forcierten Lebensende: Wozu jetzt noch in die Askese sichernder Selbstkasteiung dahinsiechen, wenn man das so schnelle wie leichte Ende sofort haben kann? Das dritte Argument ist unter diesen Voraussetzungen nur eine Spielart des vorangegangenen zweiten und würde allenfalls einen zusätzlichen inneren Schauplatz des Kraftverlustes neben dem äußeren aufmachen, was der Argumentationsstrategie nichts Neues hinzufügt. – Alle drei genannten Argumente für den propagierten Einsatz des kinderlosen Heiligen in der Welt führen also gewichtige Gegenargumente mit sich. Und alle drei genannten

---

1563 „Merkmal [der Verneinung des Willens, Th.L.] ist, und Bedingung zugleich, die ohne äußeren Zwang gewählte Virginität.“ PE I, 580; vgl. Kap. 10.3

1564 Vgl. Kap. 9.1.3

Gegenargumentenkomplexe verneinen nicht nur partiell die Möglichkeit des für die Welt einsatzfreudigen Heiligen, sondern widersprechen generaliter der Wirklichkeit eines lebendigen philosophischen kinderlosen Heiligen. Für die Lösung des Problems muss man daher von einem anderem Ende ansetzen.

## 10.7 Eine Frage des Charakters

*„Besonders warne ich Sie vor der Philosophie. Lassen Sie sich von der poetischen Litteratur aller Zeiten und Völker und von dem Dufte des Blümleins in Ihrer Seele das Leben verschönern und die Sorgen nehmen. Das ist Ihr Feld, dazu haben Sie Trieb und Anlagen. Meiden Sie dagegen die Philosophie wie die Pest.“*<sup>1565</sup>

Dr. Helbig an Philipp Mainländer

*„Διὰ τί πάντες ὅσοι περιπτοὶ ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες [...]“*<sup>1566</sup>

Aristoteles, Problemata 30, 1

Es hat guten Sinn, sich zum Einstieg an dasjenige zu halten, was Schopenhauer zur *„Erblichkeit der Eigenschaften“* aufzählt: „– *Vorzüglich erblich*“, so heißt es dort, *„ist der Hang zum Selbstmord.“*<sup>1567</sup> Die Neigung zum Suizid inhäriert augenscheinlich dem Charakter. – Es ist gewiss, dass Mainländer über diese Einschätzung unterrichtet war, da er die *Welt als Wille und Vorstellung* minutiös gelesen hat und, mehr noch, die *Erblichkeit der Eigenschaften* in die eigene Philosophie, wenngleich modifiziert, übernimmt<sup>1568</sup>. Der Charakter ist auch bei Mainländer fraglos erblich.

Zugleich besitzt der Asket wie herausgestellt noch immer einen – wenngleich geläuterten – Charakter, in Bezug auf welchen jedoch gilt, *dass der originäre Charakter immer noch in dessen Hintergrunde steht*<sup>1569</sup>: *„Der Eine, der stolz und schweigsam war, wird nicht redselig und leutselig*

1565 Sommerlad (1993a), 97

1566 Aristoteles (1922), 266f.; Mainländer PE II, 469: „Omnes ingeniosos melancholicos esse.“

1567 W II, 596; vgl. Kap. 5.2

1568 Vgl. PE I, 80: „Das Ei und der Same sind Absonderungen aus dem *innersten Kerne* [Kursivierung, Th.L.] des Individuums und enthalten seine sämtlichen Qualitäten nachbildlich.“ Vgl. zur Erblichkeit auch die Weitergabe der Differenzierungen im Charakter Kap. 9.2.1.

1569 „Der individuelle Charakter tritt in den Hintergrund und färbt die neue Natur.“ PE I, 580

„Er [der Charakter, Th.L.] ist nur in den Hintergrund getreten; und wenn er auch das Individuum nicht mehr zu Thaten veranlassen kann, die ihm gemäß wären, so wird er doch dem übrigen Leben des in der Verneinung Stehenden eine besondere Färbung geben.“ PE I, 221 – Dass der ehemalige Charakter keineswegs mehr Taten auslösen kann, wird übrigens auf derselben Seite weiter unten eingeschränkt, indem die Tätigkeiten der Asketen manchmal mit ihrem vorigen Lebenswandel weitgehend übereinstimmen würden: Wenn ein Asket „nach wie vor

werden, der Andere, dessen liebevolles Wesen überall, wohin er kam, die wohlthuedenste Wärme verbreitete, wird nicht scheu und finster werden, ein Dritter, der melancholisch, wird nicht ausgelassen heiter werden.“<sup>1570</sup>

Was aber, wenn einer *lebensmüde* war?

Dann wird diese Lebensmüdigkeit seiner Willensverneinung ebenfalls eine spezifische Färbung geben<sup>1571</sup>. Ist es vielleicht das, was Mainländer meint, wenn er in seinen letzten Briefen erwähnt, dass das „*verlöschende Feuer*“ seines Willens – was ja nur ein verneinter Wille sein kann – ihn in „*brütende[] Melancholie*“ versenkt? Seiner eigenen Auffassung nach müsste er schon vorher melancholisch gewesen sein<sup>1572</sup>, welches charakterliche Temperament alsbald mit der Willensverneinung zusammengegangen wäre – und sich dann beides im Selbstmord abschließend synthetisiert hätte.

Als erster Hauptpunkt folgt aber daraus direkt: Dass es immer eine Frage des transformierten Charakters ist, ob sich jemand das Leben nimmt. Damit ist der Vorwurf des Widerspruchs an Mainländer, dass zwar der Selbstmord als beste Option erscheint, der fortlebende Asket aber behauptet wird, eo ipso passé. Und zwar deswegen, weil es charakterlich einfach nicht jedem gegeben ist, sich dem Tod in die Arme zu werfen. Jeder führt das Asketenleben sowohl gemäß seinem verwandelten, aber auch gemäß seinem in den Hintergrund getretenen originären Charakter. Und während ein gewandelter Charakter über die Erkenntnis, dass Nichtsein besser ist als Sein, tatsächlich konsequenterweise so schnell irgend möglich den Tod ansteuern müsste – muss der eingeschlagene Weg ins Nichts sich demjenigen latenten Charakter anbequemen, der dem jetzigen Leben in der Verneinung die individuelle Kolorierung gibt. Der Gedankengang, der oben für die Unmöglichkeit des fortlebenden Heiligen ins Feld geführt wurde, erweist zwar weiterhin seine unbedingte Richtigkeit: *Eigentlich* müsste der prototypische Asket als personifizierte Umschlagsfigur nach der ultimativen Erkenntnis über Sinn und Wert des Daseins den *geraden Weg*

---

in seinem Berufe“ (PE I, 221) bleibt, so löst der Charakter ja doch noch gewohnte Handlungen aus, indem der Asket sonst gar nicht arbeiten könnte.

Nur die Auffassung, dass der gewandelte Charakter den originären Charakter auf gewisse Weise mit einschließt, lässt auch die folgende Aussage Mainländers verständlich werden: „Es ist [bei gewandelten Menschen, Th.L.], als ob die Thaten aus einem *guten* Willen flössen und sie tragen den Stempel der Moralität.“ – Denn warum „als ob“, wenn doch die Moralität zugestanden wird? Mainländer differenziert hier den gewandelten Charakter, in dessen Hintergrund der originäre Charakter noch mitschwingt, allem Anschein nach von einem *ursprünglich* guten Willen, der keinerlei Transformation nötig hat, um moralisch zu handeln. Der gewandelte Charakter, diese Verbindung aus Altem und Neuem, bleibt etwas anderes als der ursprünglich gute Charakter.

1570 PE I, 221

1571 Auch wenn Rauschenbergers (1944), 143, Aussage, dass der „organische“ Mangel und die „Lebensschwäche“ der Familie Mainländer daher rührt, dass „*gar keine Landwirte*“ in der Deszendenz zu finden seien, für ein Lächeln gut ist, entspricht er in der Grundvoraussetzung exakt den aktuellen Ausführungen: Mit Schopenhauer – und wohl auch mit Mainländer – hält er die Lebensmüdigkeit für einen Vererbungsfaktor; unabhängig davon, ob er glaubt, mithilfe des etwas groben *laus ruris* diesen Faktor erklären zu können.

1572 Mainländer bestätigt dies direkt: „Trotzdem – und das ist der zweite und wichtigste Punkt – könnte mich zehn Mal so viel »erbliche Anlage«, als ich zur Melancholie besitze [...]“ Rauschenberger (1912), 125

ins Nichts nehmen; realiter nimmt er aber den ihm individuell bestimmten *kürzesten Weg*, weil der originäre Charakter nach wie vor wenigstens partiell die äußere Existenz strukturiert. Geändert hat sich durch die Willensverneinung primär und vor allem das *innere* Vorzeichen des individuellen Daseins<sup>1573</sup>: Fanden die äußeren Handlungen bislang unter dem Banner der Bejahung des Lebens statt, so finden sie jetzt unter dem der Verneinung des Willens zum Leben, der „*Bejahung des Willens zum Tode*“<sup>1574</sup> statt. Dass gehandelt wird steht nunmehr nicht im Dienst einer Befriedigung und Erweiterung des Willens zum Leben, sondern der Befriedigung des Willens zum Tode; gehandelt wird, um den Willen zum Leben in der höchst kraftaufwendigen Verneinung zu halten. Das Leben tritt damit ohne Umschweife und ganz bewusst in den Dienst des Mainländer'schen Todestrieb<sup>1575</sup>: Sich zu verausgaben, ist nicht mehr unbewusster Nebeneffekt der Lebensfunktion,

1573 Mainländer selbst hebt das verwandelte Innere, dessen „Unbeweglichkeit“ hier wohl weniger die Freiheit vom inneren Kampfe als das letztthin unbeirrbar Festhalten am Erlösungswege meint, gegen das sich bei manchem Asketen hektisch bewegte Äußere ab: „Aber höher muß und soll man Denjenigen schätzen, der, unbeweglich im Inneren, den äußeren Menschen heftig bewegen und leiden lässt [...]“ PE I, 221. Im „äußeren Menschen“, welchen Terminus Mainländer wie zuvor erwähnt öfters nutzt, klingt die Tradition des „inneren Menschen“ an; beides Begrifflichkeiten, die Mainländer interessanterweise nicht direkt dem Schopenhauer'schen Werk entnommen hat, da sie bei Schopenhauer – obgleich er fraglos, und zwar genau mit seiner Charakterlehre, die einen „intelligiblen“ von einem „empirischen“ Charakter unterscheidet, in derselben Tradition steht – *nicht* vorkommen. Der „innere Mensch“ findet sich das erste Mal bei Platon („ἐντὸς ἀνθρώπου“, vgl. Platon, IV, Politeia 589 a), der von da an über das Christentum ein wichtiger Gegenstand der Philosophie wird (vgl. Kobusch (2006), 64f.). Von der platonischen Tradition besteht bei Mainländer vor allem der Praxisbezug (vgl. Kobusch (2006), 64) des inneren Menschen weiter: In der Tat ist er noch bei Mainländer diejenige Instanz, die den Kampf gegen die Begierde, und zwar hier die sexuelle Begierde, ficht.

Der Satz, dass man „den äußeren Menschen heftig bewegen und leiden“ lässt, findet sich derweil fast wörtlich in der von Mainländer hochgelobten (vgl. AB, 374) „*theologia deutsch*“: „Wo die eynunge geschiet vnd wesentlich wirt, do steet vorbaß meher der jnnere mensche yn der eynunge unbeweglich und let den ausser menschen her vnnd dar bewegt werden jn dem vnd czu dem, [...]“ *theologia deutsch* (1982), 110 („Wenn die Vereinigung wahrhaft geschieht, steht daraufhin der innere Mensch unbeweglich und lässt den äußeren Menschen hierhin und dorthin, von hier nach da, bewegt werden [...]“ [Übersetzung Th.L.]) – Jedoch bei aller Homophonie der Aussagen darf eines nicht außer Acht gelassen werden: Der unbekannte Autor der *theologia deutsch* fordert vor allem, den *Egoismus* fahren zu lassen: „Ich sprich: mer, alle die wile der mensch von icht etwas beheldet ader icht yn seyner libe ader meynunge ader yn begirde ader gesuch handelt ader vorhanden hat, das diß ader das ist, eß sey der mensch selbser ader sey, was das sey, so kumpt er hier czu nicht.“ *theologia deutsch* (1982), 96 („Ich sage mehr noch: solange der Mensch irgendetwas für sich zurückbehält oder irgendetwas sich zuliebe oder sich zur Freude oder zu seinem eigenen Verlangen oder zugunsten eigenen Vorhabens tut [es sei dies, was es will: es sei der Mensch selber oder irgendetwas anderes], so scheitert er.“ [Übersetzung, Th.L.]) Bei Mainländer tut der Mensch, und es sei der Heilige, sämtlich alles nur um seines eigenen Vorteils willen: Ein Punkt, der mit der Ausführung in der *theologia deutsch* gänzlich unverträglich ist.

Vor allem geht es Mainländer bei der Referenz zur *theologia deutsch* daher wohl um die Ähnlichkeit der Erscheinung der Asketenfigur. Und dies ist gegen Schopenhauer gerichtet: Dass jeder Asket aufgrund eines Charakterverlusts, der die „Motive“ zu „Quietiven“ für den Willen umschlagen ließe (vgl. z. B. W I, 275), untätig werden muss, ist eben kein zwingender Gedanke: „Es ist falsch, wenn Schopenhauer meint, die Verneinung des Willens zum Leben hebe den ganzen Charakter auf.“ PE I, 580 – Im Gegenteil: Nach *theologia deutsch* und *Philosophie der Erlösung* kann der Asket durchaus Einsatz zeigen. Das Ausschlaggebende ist seine innere Verfasstheit. Es gehört die Betonung des „äußeren Menschen“ bei Mainländer eminent zur Behauptung des Fortbestandes des originären Charakters, weil die *individuelle* Färbung, die der originäre Charakter dem gewandelten Menschen verleiht, sich im Bereich des *äußeren* Menschen abspielt. Anders gesagt sind *innerlich* auch bei Mainländer alle Asketen gleich: Sie alle kämpfen den gleichen Kampf gegen den Geschlechtstrieb.

1574 PE I, 338

1575 Zuvor stand das Leben nur indirekt im Dienste des Todes: „[Beim Menschen, Th.L.] tritt das Mittel dämonisch vor den Zweck, das Leben vor den Tod, und es zeigt sich der Mensch als reiner Wille zum Leben.“ PE I, 346

sondern primäre Intention im Todesverlangen. Wie schon behauptet dient daher der Einsatz für die Welt beim kinderlosen Asketen de facto der dauerhaften Mortifikation seines Willens, welche gemäß dem verwandelten Charakter zwar *gern* verfolgt wird, sich aber immerzu Anfechtungen durch den im basalen Egoismus verankerten Geschlechtstrieb ausgesetzt sieht<sup>1576</sup>. – Die *Art und Weise* selbst aber, wie einer im einzelnen Fall den Willen in der Verneinung hält, entspringt den Tiefen seines originären Charakters: „*Der Eine wird sich von der Welt vollkommen abschließen, in die Einsamkeit entfliehen und sich, wie die religiösen Büsser kasteien, weil er von der Erkenntniß ausgeht, daß nur ein stets gedemüthigter Wille in der Entsagung erhalten werden kann; ein Anderer wird nach wie vor in seinem Berufe bleiben; ein Dritter wird nach wie vor die Thränen der Unglücklichen stillen mit Wort und That; ein Vierter wird kämpfen für sein Volk oder die ganze Menschheit [...]*“<sup>1577</sup> Auch ist *Rupertine del Fino* dadurch keinesfalls ein Abgesang auf die Askese<sup>1578</sup>, sondern bringt in Wolfgang Karenner die Erscheinung eines Asketen, dem charakterlich nicht der Selbstmord möglich ist, sondern der in seinem persönlichen Modus die Inschachhaltung des antiasketischen Geschlechtstriebes besorgt. Dass man, am rasenden Künstler vorgeführt, sein Lebensende schneller als Karenner und dazu ohne Verneinung erreichen kann, stößt von dieser Warte aus den Leser höchstens auf das Faktum, dass diejenige Art, sein Leben dem Tode zuzuführen, die Karenner unternimmt, nicht die einzige ist – wenngleich immer die ihm einzig mögliche bleibt. Tatsächlich systemisch folgerichtig wird ja in Bezug auf den asketischen kinderlosen Philosophen Karenner auf dessen aufreibende innere Zustände und in Bezug auf den nichtasketischen Künstler von Dühsfeld auf dessen aufreibende äußere Handlungen fokussiert: *Rupertine del Fino* folgt durchaus der behaupteten Internalisierung des Kraftverlustgeschehens beim Asketen und steht dem Hauptwerk in ihren Grundlagen gewiss nicht entgegen. Erkennen lässt die Novelle nur, dass es andere Formen des individuellen Daseins als jemand, der den Willen verneint hat, geben muss, die dem Anspruch des Hauptwerkes, dass die Verneinung der *kürzere* Weg als die Bejahung ist, eher gerecht werden. Wolfgang Karenner – dies ist die entscheidende Drehung in der Mainländer'schen Bebilderung – bleibt als Asket immer Individuum mit einer eigenen, aus dem geläuterten und dem originären Charakter gemeinsam erwachsenen Strategie der Daseinsbewältigung. Seinen Status als Verneinender anzuzweifeln, weil dem Betrachter aus dem Kontrast mit dem Künstler heraus die Sache nicht schnell genug geht, übersieht die

1576 Tatsächlich kommt es also dem weisen Helden darauf an – wie schon zitiert – „*die Fahne der Erlösung nimmer aus der Hand* [zu lassen, Th.L.; Kursivierung, Th.L.], bis er zusammenbricht im Kampfe für die Menschheit [...]“ PE I, 222

1577 PE I, 221; „Aus diesem Grunde werden Diejenigen, welche in der Gewißheit der individuellen Erlösung stehen, nicht eine und dieselbe Erscheinung darbieten.“ PE I, 221

1578 Anders Hoell (2001), 76: „Es scheint, dass Mainländer in *Rupertine del Fino* von dem maßvollen Leben eines Philosophen abwendet und sich dem maßlosen Leben eines Künstlers zuwendet.“ Vgl. zum aus der Figurenkonstellation prima facie entstehenden Paradoxon Kap. 7.5.2.

individualistische Ausrichtung der gesamten Mainländer'schen Philosophie, die sich eben nicht nur in der Ablehnung von hinterweltlerischen „Gattungscharakteren“ ausdrückt, sondern bis zur unbedingten Individualität des Asketen ausstrahlt: *Rupertine del Fino* wird das größtmögliche Zugeständnis an die Individualität des Charakters. Das Stück ist die Performanz einer durchgängig individualistischen Willensmetaphysik.

Es führt Mainländer weiter, wie oben zurecht behauptet, zwar tatsächlich keine in einer Evaluierung liegende Differenzierung zwischen Selbstmord und Askese ein, ein Chaos zwischen den beiden Bestandteilen seiner Philosophie wird aber dadurch verhindert, dass nicht jedem Asketen der Suizid möglich ist: Fortwährende Askese des Kinderlosen bis zum natürlichen Lebensende wird mit dem Freitod niemals wertend verglichen, weder vorgezogen, noch nachgeordnet; beides ist zu einem persönlichen – im Charakter verankerten – *Stil* geworden, aus dem Leben zu scheiden, indem ja beides auf die gleiche finale Fragmentierung des Charakters hinausläuft.

Als zweiter Hauptpunkt aber folgt abschließend in Verbindung mit den letzten Briefen Mainländers: dass es – ganz gemäß der abendländischen Melancholietradition<sup>1579</sup> – der „*brütende*“ *Melancholiker* ist, dessen Willensverneinung sich im Freitod äußern wird. Er ist derjenige, der es ob seiner Schwarzgalligkeit im „*Karnevalssaale*“ nicht aushält<sup>1580</sup>, der sich vom Tod umgarnen lässt und der „*zuletzt die müden Arme*“<sup>1581</sup> um seinen Hals schlingt. Der Sanguiniker bleibt wohl zu wohltemperiert, der Phlegmatiker zu träge, der Choleriker zu renitent zum Selbstmord<sup>1582</sup>; es bleibt dann nur einer übrig, der den direkten Ausweg in die Nacht nehmen möchte. Wer aus besserem Wissen und „*klare[r] Erkenntnis*“ den Willen zum Leben verneint, erstellt mit seinem latenten originären Charakter die individuelle Copingstrategie für die Zeit post Verneinungsakt. Jeder sucht

1579 Vgl. das klassische Kompendium der Melancholietradition von Robert Burton „*The Anatomy of Melancholy*“: „So kommt es, daß die Betroffenen oft lebensmüde werden und sich der rohe Gedanke bei ihnen festsetzt, Hand an sich zu legen. Taedium vitae, Lebensüberdruß also, ist folglich ein generelles Symptom [des Melancholikers, Th.L.], denn die Tage verstreichen ihnen langsam und freudlos, und sie verlieren bald das Interesse an allen Dingen. Jetzt säumen sie, dann sputen sie sich, kaum im Bett, erheben sie sich wieder, kaum auf den Beinen, begeben sie sich zur Ruhe, jetzt sind sie wohlgenut, schon aber schlägt ihre Stimmung um, erst gefällt ihnen alles, dann erregt es allmählich immer mehr ihr Mißfallen, bis sie des Ganzen überdrüssig sind; einmal möchten sie leben, dann wieder tot sein, sagt Aurelian, aber meistens erscheint ihnen das Leben nicht lebenswert. Bei dem geringsten Anlaß reagieren sie mit Mißmut, Unruhe und Bestürzung und hegen, wie erwähnt, häufig Selbstmordgedanken.“ Burton (2003), 378

1580 Vgl. Kap. 7.3

1581 PE I, 349

1582 Mainländer nimmt die Temperamentenlehre – als ein ausgemachtes, im Fortgang unkommentiertes Faktum – in sein Hauptwerk auf: „Die allgemeinste Form des Charakters, welcher gleichsam die innere Seite des Egoismus (der Haut des Willens) ist, ist das Temperament. Man unterscheidet bekanntlich vier Temperamente:

- 1) das melancholische,
- 2) das sanguinische,
- 3) das cholerische,
- 4) das phlegmatische [...]“ PE I, 57

Im Ergänzungsband zum Hauptwerk bemerkt er: „Der Melancholiker fühlt am tiefsten. Er ist sowohl der höchsten Begeisterung fähig [...] wie auch der trostlosesten Verzagtheit [...]. Keine andere Individualität kostet sich so erschöpfend im Guten und Schlimmen wie der Melancholiker.“ PE II, 469 – In einer Welt voller Leid bleibt die Kost des Mainländer'schen Melancholikers allerdings wohl ziemlich einseitig.



ja nach seiner Maßgabe den Willen in der Verneinung zu halten; wer aber im charakterlichen Hintergrund nichts anderes als das *taedium vitae* zu bieten hat, dem stehen die Lebensmöglichkeiten selbst als Mortifikator für den Willen völlig entwertet gegenüber. Das Leben ist dem brütenden Melancholiker noch nicht einmal mehr mögliches Mittel gegen die Lust nach demselben: Die Strategien des „weisen Helden“, der wohl am ehesten aus der sanguinischen oder cholerischen Natur erwächst, stehen dem Melancholiker nicht zur Verfügung. Sein Siegel ist die Motivlosigkeit in einer leeren Welt, mit der er traditionell ja schon immer ein Problem hatte<sup>1583</sup>: *„Ich habe, als Du im Wahne, Du habest es mit einem sinkenden Muthe und nicht mit einer klaren Erkenntnis zu thun, Dich redlich bemühtest, mir Ziele zu geben, deren totale Abwesenheit ich offen beklagte, bitter lächeln müssen; [...]“*<sup>1584</sup> *„Denn todt ist der Ehrgeiz in mir, die Lust an jedem Motiv, das die Menschenbrust bewegt.“*<sup>1585</sup> *„Da keine Stimme in mir sprach und außen Totenstille herrschte, so beantwortete ich die Frage: was dann? Mit einem sehnsuchtsvollen Aufwallen des Herzens nach absoluter Ruhe.“*<sup>1586</sup>

Die im Eingangskapitel aufgespürten „latenten Textgedanken“, die den Gedanken des Freitodes als konsequenteste Option wälzen, spiegeln entsprechend einen *Charakter*. Auf der latenten Ebene des Hauptwerkes verhandelt Mainländer die Ablebensmöglichkeiten, die sein eigenes inneres Wesen ihm belässt – ähnlich, wie er es schon als „Dämon“ in seiner Autobiographie auftreten ließ, nur hier ohne personificatio. Wie bei Schopenhauer sich im Werk der intellektuelle Charakter spiegelt, so bei Mainländer der *persönliche Dämon*<sup>1587</sup>; und zwar der eines brütenden Melancholikers, der subliminal die latenten Textgedanken formt, dabei aber auch nicht mehr tut, als dem Werk seinen Stempel aufzudrücken. Dieses Geschehen ist nichts Ungewöhnliches, sondern Textproduktion: *„Nun denn, so höre“*, spricht eindringlich der Dämon in Mainländers Autobiographie, *„[d]ein philosophisches Werk ist nur der Reflex deiner Liebe zu mir; sie hat jedes Wort inspiriert, mich hast du darin allein verherrlicht, mich hast du dadurch unsterblich gemacht.“*<sup>1588</sup> Von daher ist die

1583 Vgl. – als zwei Beispiele unter vielen – erstens die Briefrede Werthers über die entseelte Welt: „Wenn ich zum Tor hinausgehe, den Weg, den ich zum erstenmal fuhr, Lotten zum Tanze zu holen, wie war das so ganz anders! Alles, alles ist vorübergegangen! Kein Wink der vorigen Welt, kein Pulsschlag meines damaligen Gefühles. Mir ist es, wie es einem Geiste sein müßte, der in das ausgebrannte, zerstörte Schloß zurückkehrte, das er als blühender Fürst einst gebaut und mit allen Gaben der Herrlichkeit ausgestattet, sterbend seinem geliebten Sohne hoffnungsvoll hinterlassen hätte.“ Goethe (1998c), 76

Und zweitens die trüben Gedanken des „Taugenichts“ Eichendorffs im Angesicht des mittäglichen Apeirons: „Wie aber denn die Sonne immer höher stieg, rings am Horizont schwere weiße Mittagswolken aufstiegen, und alles in der Luft und auf der weiten Fläche so leer und schwül und still wurde über den leise wogenden Kornfelder, [...]“ Eichendorff (2008), 7

1584 Rauschenberger (1912), 122f.

1585 Rauschenberger (1912), 130

1586 Rauschenberger (1912), 130

1587 Dass bei Mainländer der gewohnte „Dämon“ den Text zu strukturieren vorgibt und kein abgegrenzter „intellektueller Charakter“, ist kongruent mit der Erscheinung, dass Mainländer den Intellekt als ein differenziertes „Bewegungsmuster“ nicht vom Willen abtrennt (vgl. Kap. 9.1.2).

1588 PE I, 332

latente Ebene der Mainländer'schen Philosophie nicht verwunderlich; wie bei Schopenhauer die Theaterformatierung der Produktion durchschlug, so hier die Melancholieformatierung in der Lebensmüdigkeit auf der latenten Textebene. Die latente Ebene sagt jedoch gleichzeitig niemals etwas gänzlich anderes als die manifeste; sondern sie betont nur ein Moment, das auch im manifesten Textinhalt gedacht wird, nämlich die mögliche Lebensmüdigkeit eines individuellen Asketen, dessen Befindlichkeit sich *als die eigene* aber ubiquitär in den Text einbrennt. – Dass Mainländer also zum Freitod überrede wie ein neuer „Hegesias“<sup>1589</sup>; dass der Selbstmord geradezu anempfohlen werde, kann man aufgrund dieser Faktenlage gerade nicht behaupten: Die über das Strukturmodell dechiffrierten Aussagen bilden keinerlei Aufforderungen zum Freitod, sondern Abbildungen einer Figuration, unter der der Freitod möglich wäre; Abbildungen eines ziemlich melancholischen Gemüts. Dass der Melancholiker mit seinem Lebensüberdruß allein in der Lage ist, die wissenschaftlichen Erweckungen à la „*Nichtsein ist besser als Sein*“ „konsequent“ umzusetzen, und von daher die latente Textebene als das gelungenere Durchdenken der Systemanlage erscheint, gilt nur unter der Voraussetzung, dass man den Fortbestand des individuellen Charakters übersieht: „Konsequent“ bleibt ja dann jede Verneinung, die mit den im eigenen Charakter liegenden, bindenden Möglichkeiten erfolgt. Der lebensmüde Melancholiker bildet nur insofern einen Sonderfall im System, als die Konzession, die er nach der Willensverneinung seinem originären Charakter machen muss, mit den aus der Willensverneinung direkt resultierenden Handlungsanweisungen kongruent ist. – Ob dies letztere zufällig ist oder nicht, dies hängt davon ab, ob die Philosophie *von* Philipp Mainländer zugleich auch die Philosophie *für* Philipp Mainländer war.

## 11. Substitutionsreihe: Der Charakter in der Philosophie Mainländers

Der Selbstmörder beziehungsweise Heilige ohne Nachkommenschaft erscheint als letztes

---

1589 Lütkehaus (1999), 253: „Mainländer ist der neue Hegesias.“ Zur empfundenen Selbsttötungsaufforderung am Text Mainländers vgl. auch Kap. 7.4.

Glied einer Substitutionsreihe, die besagt, dass so wie es sich mit dem Universum verhalte, es sich mit der Menschheitsgeschichte verhalte und es sich mit dem Heiligen verhalte. Diese Charakteristik der Philosophie des Offenbachers, welche sich in denjenigen Erscheinungen äußert, die zum Ende der *Politik* als „Spiegelungen“ eines Bereichs im anderen beschrieben wurden<sup>1590</sup>, erleichtert ungemein die systematische Synopse des Charakterkonzepts – die zuletzt noch angereichert werden kann durch jene Erkenntnisse, die in den Eingangskapiteln die autobiographischen und literarischen Analysen brachten.

Das erste durch alle Untersuchungsbereiche deklinierbare Merkmal des Charakters ist seine *Energetik*, sein Status als dem irreversiblen Kraftverlust ausgesetztes, nur für eine gewisse Zeit beharrendes endliches Kraftquantum: „Charakter“ heißt unter diesem energetischen Gesichtspunkte nichts anderes als die „individuelle endliche Kraftsphäre“, die jedes Einzelwesen, vom chemischen Element über den Kristall, die Pflanze und das Tier bis zum Menschen, ausmacht. Seine Energetik äußert sich in der *Physik* als Zerfallsprozess der Welt, in der *Politik* als Niedergangsgeschehen in der Menschheitsgeschichte, in der *Ethik* als Erlösungsgewissheit des kinderlosen wie des kinderreichen Asketen.

In der *Physik* greift der von Mainländer postulierte Kraftverlust – die „*Schwächung der Kraft*“ – direkt am Charakter, indem dessen endliche Kraftaufladung irgendwann einmal nivelliert sein müsse. Der Newton'sche Kraftverlust des Weltalls wird hier mit dem Schopenhauer'schen Charakterbegriff gepaart, der, jeder entrückten Stellung beraubt, nur noch als „empirischer“ Charakter inmitten der Welt situiert ist. Die großartige Syntheseleistung zwischen Newton und Schopenhauer bleibt das hervorstechende Merkmal der Physik: Der Charakter wird innovativ trotz und zugleich wegen seiner energetischen Willenscharakteristika zur Denkfolie für den langsamen Weltuntergang gewandelt; er wird *verlustreiches Streben*. Im Bereich der *Politik* wird der Charakter als Grundlage für die Menschheitsentwicklung verwandt, welche von diesen Ausgangsbedingungen herkommend natürlich nur in einem Niedergangsprozess bestehen kann. Die *Politik*, indem der Mensch genauso wie jedes andere Naturwesen eine individuelle endliche Kraftssphäre bleibt, ist nur die Transposition desjenigen Geschehens, das anhand von Newton zuvor für das All postuliert wurde. So wird die Menschheitsgeschichte ebenfalls als *verlustreiches Streben* taxiert, das ebenfalls in den universellen Kraftverlust mündet; allein des letzteren Äußerungen sind in den Bereich politischer Existenz verschoben: Er äußert sich in seinen Präludien als singuläre untergegangene Völker, an seiner Spitze aber in der freiwilligen kollektiven Vernichtung der letzten Menschengeneration. Wie in der Natur wird ebenfalls dort, wo Etwas war, Nichts werden. Auch in der *Ethik* trägt das besondere energetische Charakteristikum des Charakters – als etwas durchaus

---

1590 Vgl. Kap. 9.2.2

unwiederbringlich Endliches – Früchte. Die beiden Asketenklassen als individuelle endliche Kraftsphären ruhen in ihrem Handeln ganz auf dem energetischen Merkmal des Charakters: Der kinderlose Asket ist gewiss, seinen „Typus“ unwiederbringlich fragmentiert zu haben: Seine je nach individuellem Charakter dereinst – am natürlichen Lebensende – oder instantan – via Suizid – erlangte Erlösung ist das Ergebnis des Verlustes einer endlichen, unwiederbringlichen Kraft. Der Asket mit Kindern zieht aus dem endlichen Kraftvorrat in allem inneren Wesen zunächst die tröstende Gewissheit, eines Tages denjenigen Status, den er nun Schuld seiner Kinder nicht erreichen kann, sowieso zu erlangen<sup>1591</sup>. Sein Einsatz für die Welt liegt nicht in der Sicherheit begründet, überhaupt erlöst zu werden. Diese Aussicht steht unwiderruflich fest: „*Nichts mehr wird sein, Nichts, Nichts, Nichts!*“<sup>1592</sup>, lautet ja der beschwörungsartige Ausruf Mainländers an den einzelnen Menschen, welcher aufs Neue die engste Verbundenheit von *Physik*, *Politik* und *Ethik* auf den Punkt bringt, indem das Nichts, das anstelle des Etwas werde, die Perspektive aller drei Bereiche ist. Für den kinderreichen Asketen liegt die Motivation für eine schnellere Realisierung des Idealstaates allein in der Hoffnung „*früher erlöst zu werden*“<sup>1593</sup>, welches der primäre Vorteil der Verneinung des Willens bleibt<sup>1594</sup>. Diese Hoffnung auf das frühere Ende und diese Gewissheit des sicheren Endes sind aber beide mit der Endlichkeit des Kraftvorrates „Charakter“ verknüpft, indem man die erstere Hoffnung daraus nährt, den begrenzten Kraftvorrat schneller erschöpfen zu können, und die letztere Gewissheit daraus erwächst, dass der begrenzte Kraftvorrat im *verlustreichen Streben* natürlicherweise erschöpft werden wird<sup>1595</sup>.

Das zweite Merkmal des Charakters ist seine *Wandelbarkeit*: In der *Physik* und der *Politik* sorgt diese als „Progressionsverlangen“ für den steten Fortschritt, in der *Ethik* für die Möglichkeit der guten Handlung und der Willensverneinung. Als „Charakter“ wird unter diesem Blickwinkel der Wandelbarkeit einerseits dasjenige bezeichnet, was progrediert: der Pol der differenzierten Bewegung in der individuellen Kraftsphäre; andererseits dasjenige, was diese Progression nährt: der Pol der undifferenzierten Bewegung in der individuellen Kraftsphäre; drittens aber auch, was in der Wandlung des Willens einer Veränderung unterworfen ist: die speziellen „Willensqualitäten“, die das Objektinteresse einer individuellen Kraftsphäre bestimmen.

Die summarische Wandelbarkeit des Charakters generiert in der *Physik* die fortschreitenden

---

1591 Vgl. denselben Gedanken bei Rauschenberger (1931), 239: „Wie das Individuum, so bewegt sich auch die Welt in ihrer Gesamtheit von selbst dem Nichtsein entgegen: [...]“

1592 PE II, 511

1593 PE I, 579

1594 Vgl. PE I, 579, an welcher Stelle Mainländer unter dem Punkt „Erstens“ genau diesen persönlichen Vorteil anführt.

1595 „Diejenigen aber, welche bereits in Kindern weiterleben, für die also in dieser Generation die Möglichkeit der Erlösung verschert ist [...] – sie Alle sollen getrosten Muthes sein und redlich weiterkämpfen: früher oder später werden sie erlöst werden, sei es *vor* der Gesamtheit, oder in der Gesamtheit, denn das *Weltall* hat die Bewegung aus dem Sein in das Nichtsein.“ PE I, 600

Verbindungen und Endbindungen der Elemente, die über immer komplexere, kraftraubendere Organismen hin zum Menschen führen; in der *Politik* bewegt sich der unablässig weiter progredierende menschliche Charakter zielsicher auf den Idealstaat zu: Die als differenziertes Bewegungsmuster gleichermaßen ausgebildeten Willensqualitäten und Intellekteigenschaften des Menschen sorgen zwischen neuer Bedürfnisanforderung und besserer Einsicht für immer gerechtere Staatsentwürfe. Zugleich kosten diese progressiven Wandlungen immens viel Kraft; Kraft, die dem Menschen und der Natur auf der Seite der „Solidität“ und „Sicherheit“ fehlen: Was in der Natur daher als Tendenz zu immer kleineren und zerbrechlicheren, wenngleich komplexeren, Lebewesen erscheint, spiegelt sich im Menschen als Neurasthenie. Diese letztere stetige natürliche und kulturelle Progression wird in der *Ethik* zu einer höchst diskontinuierlichen Veränderung des Willens gebrochen, indem ein Wille sich im Anblick seines „allgemeinen Wohls“ plötzlich umwandelt, im Anblick seines „wahren Wohls“ aber plötzlich völlig verwandelt. Während aus der ersten Veränderung die guten Taten fließen, fließt aus der letzteren die Verneinung des Willens, die, anders als Mainländer in seiner Autobiographie als Denkmöglichkeit anklingen ließ, keine Unterdrückung des Willens bedeutet, sondern über die Wandlungsfähigkeit des Charakters realisiert wird.

Das dritte, die ersten beiden Merkmale synthetisierende Merkmal des Charakters ist seine *Selbstvernichtungstendenz*: Das endliche Kraftquantum auf der einen Seite und das wandelbare Subjekt der potenziert kraftraubenden Progression auf der anderen ergeben zusammen das *beschleunigte Ausbrennen*<sup>1596</sup>. Die Dynamikbetonung der Philosophie Mainländers, so dass, was ohnehin Kraft verliert, auch noch einer progressiven Veränderung unterworfen ist, addiert Energetik und Progressionsstreben zur Vorzeichnung der allgegenwärtigen Umschlagfigur. Die natürliche und kulturelle Steigerung wird in Selbstregulation abgebrochen durch das ganz zwangsläufige Ausbrennen der Kraftreserve; eine Selbstregulationsfigur übrigens, die der anhand von Autobiographie und *Rupertine del Fino* herausgestellten nicht völlig unähnlich ist: So wie man dem Charakter als eigenem Schicksal – „[Ἡ]θος ἀνθρώπῳ δαίμων“ – nicht entrinnen kann<sup>1597</sup>, so kann der Charakter dem allgemein verhängten Schicksal ebenfalls nicht entrinnen, indem die sterbende Gottheit beschloss, ihn in und als Mitkonstituenten einer unabänderlich sterbenden Welt einzusetzen. Die zu Anfang herausgestellte Selbstregulation, dass der Charakter auf seinem vorgezeichneten Weg rücksichtslos und unaufhaltsam weiterschreitet, ist nur die Erscheinung desjenigen tieferliegenden Umstandes, dass sein Primum nicht die inhaltliche Füllung, sondern die formale Bestimmung ist. Dass er den ihn temporär suspendierenden Menschen rücksichtslos dazu

1596 „Es würde sich hier das Gesetz der mathematischen Progression in Absicht auf die zunehmende Schnelligkeit der Bewegung zeigen.“ PE II, 205

1597 Vgl. Kap. 7.1

bringt, den verankerten Volitionen nach kurzer Zeit wieder maximal kraftraubend nachzugehen, wird im übergeordneten Blickwinkel daraus erklärlich, dass der Charakter bei Mainländer nichts ist als das gewählte Mittel der Gottheit, in einer prästabilierten Selbstvernichtungsmaschinerie ins Nichts einzugehen: Formal ist und bleibt er, wie ganz zu Anfang festgehalten<sup>1598</sup>, ein *optimaler Verausgabungsmodus* – und dies ist letztlich das Entscheidende. Das tertium comparationis zwischen chemischem Element, Pflanze, Tier und Mensch stellt formal der Umstand dar, dass alle vier ontologischen Stufen gleichermaßen ein endliches Kraftreservoir verschleudern: Ob sich das nun in dem Bindungsbestreben des chemischen Elementes, im Wachstumswillen der Pflanze, im Leben des Tieres oder im Lebensweg des einzelnen Menschen darstellt, ist für Mainländer dann nur noch ein Intensitätsunterschied. – Der Charakter entpuppt sich als der partikuläre Nachhall des großen göttlichen Selbstmordes. Seine Tage sind in Mimesis der Herrlichkeit, die irgendwann einmal ebenfalls nicht mehr gewollt wurde, gezählt. Seine nur als Progression erreichbare, als Befriedigung gewünschte *volle* Ausdifferenzierung wird geradezu gottgleich mit dem Zusammenbruch quittiert werden, weil die am indefiniten Punkt gespiegelte Höchstentwicklung zugleich den Zusammenbruch aller Kraftreserven impliziert. Höchste Entwicklung des Charakters fällt schlussendlich zusammen mit völliger Vernichtung des Charakters.

---

1598 Vgl. Kap. 7.3

## Rückblick: Schopenhauer und Mainländer – Reproduktion, Transformation, Reduktion

„Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden, wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden.“<sup>1599</sup>

Goethe

„Inwiefern kann Philipp Mainländer mit Fundament »Schüler« Schopenhauers heißen?“, lautete die Eingangsfrage zur vorliegenden Untersuchung vor etwas mehr als 350 Seiten. Sie kann in Angesicht der erarbeiteten Data präzisiert werden: Sie spaltet sich auf in die Fragestellung erstens: „Wie kann das Verhältnis Philipp Mainländers zu Arthur Schopenhauer über den Begriff des »Charakters« bestimmt werden?“, und konsekutiv zweitens: „Inwieweit kann Philipp Mainländer dann als zugehörig zur Schopenhauer-Schule bestimmt werden?“

Indem erstere die Essenz panoramatisch aus den beiden Hauptabschnitten zieht und indem letztere die philosophiehistorisch relevante Frage ins Visier nimmt, welcher Status Mainländer in der Geistesgeschichte in Bezug auf Rezeption und Innovation zukommt, so bleiben doch beide offenen Punkte – als Fragestellungen – aus Mainländers Werk direkt destillierbar.

Da ist einerseits zur zweiten Frage die Intention des Offenbachers, „*Paulus*“ der Philosophie Schopenhauers zu werden, samt der retrospektiven Vergewisserung: „*ich habe mein Wort gehalten*.“<sup>1600</sup> Solche nachträglichen Beteuerungen bleiben doch immer nur Einladungen, die aufgestellte Behauptung zu prüfen: und zwar entweder dahingehend, ob Mainländer nun tatsächlich sein Wort gehalten habe, oder aber, viel basaler, worin er nun eigentlich keinen Wortbruch begangen hätte. – Was heißt es für Mainländer, „*Paulus*“ zu sein?

Es ist betreffs der ersten Frage aber Mainländers eigener erklärter Standpunkt, dass philosophische Systeme nicht vom Himmel fallen – siehe das vermeintlich intuitierte Entropietheorem<sup>1601</sup> –, sondern, „[u]eberhaupt handelt es sich ja in der Wissenschaft nicht um ein Erzeugen aus Nichts, nicht um ein urplötzliches Hervortreten des Lichtes aus der Nacht, sondern um ein Weiterzeugen, Weiterbilden in der von Anbeginn der Menschheit vorhandenen Wahrheit, um ein Reinigen und Weitertragen dieser Wahrheit.“<sup>1602</sup> Es liegt also ganz in den Denkbahnen des Autors selbst, nach Abhängigkeiten zu fragen und diese dingfest, das heißt (wenn man so will: „positivistisch“) am Begriff sichtbar zu machen: denn auch Abhängigkeiten ausfindig zu machen, stellt kein

1599 Vgl. Safranski (2006), 276: „Nach einigen Wochen gemeinsamen [mit Schopenhauer geführten, Th.L.] Erörterns und Experimentierens auf dem Gebiet der Farben notiert sich Goethe, Anfang 1814, den später unter die *Xenien* aufgenommenen Vers: »Trüge gern noch [...]«“

1600 Sommerlad (1993a), 102. Vollständig: „An SCHOPENHAUER schloss ich mich immer enger an. In einer begeisterten Stunde gelobte ich: Ich will dein PAULUS sein, und ich habe mein Wort gehalten.“ – Die vergewissernde Retrospektive sticht im letzten Satz auffällig heraus.

1601 Vgl. Kap. 8

1602 PE II, 344; vgl. Kap. 8.3

urplötzliches „*Hervortreten des Lichtes*“ dar, sondern ein methodisches Arbeiten. So wenig wie originäre Philosopheme beruht philosophiegeschichtliche Arbeit auf Intuition. – Drei nachvollziehbare Dimensionen werden in Mainländers obigen gedrunenem Komplettabriss der *philosophia perennis*<sup>1603</sup> genannt, die die Nachfolge eines Philosophen auf den anderen im Idealfalle strukturieren:

Erstens: Das „*Weitertragen*“ der Wahrheit installiert die Dimension der philosophiegeschichtlichen *Kontinuität*; produktionstechnisch aber die Notwendigkeit der *Reproduktion* philosophischer Lehren.

Zweitens: Das „*Weiterbilden*“ der Wahrheit erstellt die Dimension des philosophischen *Fortschritts*<sup>1604</sup>; produktionstechnisch aber die Notwendigkeit der *Transformation* philosophischer Lehren.

Drittens: Das „*Reinigen*“ der Wahrheit führt die Dimension der *Sublimierung* (Klarheit, Verklärung, Vereinheitlichung<sup>1605</sup>) in die Philosophiegeschichte ein; produktionstechnisch aber die Notwendigkeit der *Reduktion* philosophischer Lehren.

Nach Mainländer ergeben diese drei Dimensionen das Koordinatensystem für die Verortung eines Philosophen in seiner Zeit: spezifische philosophische Systeme sind in den Achsen von *Reproduktion*, *Transformation* und *Reduktion* zu lokalisieren. Diese Achsen sollen jetzt ebenfalls zur Positionsbestimmung Mainländers dienen. – Verknüpft wird folglich die erste obige Frage: „Wie kann das Verhältnis Philipp Mainländers zu Schopenhauer über den Begriff des »Charakters« bestimmt werden?“, mit den drei Verortungsachsen für den Weisheitsliebenden. Wie erscheint der erarbeitete Charakterbegriff in den drei Dimensionen Mainländers?

1603 Ein solches Konzept schwebt Mainländer wohl vor, auch wenn er den Begriff nicht nennt. – Vgl. zur Wahrheit, die schon immer in der Welt ist, nur klar ausgefaltet, zusammengefügt und gegebenenfalls gereinigt werden muss, im Überblick Schneider (1989).

1604 Der eben als Ausfaltung und Neuordnung der schon „von Anbeginn der Menschheit vorhandenen Wahrheit“ (PE II, 344) gedacht ist.

1605 Dies ist der springende Punkt am psychoanalytischen Sublimierungskonzept des späten Freud: etwas „Höherwertiges“ zu modellieren. Und das heißt zunächst nur, ein Chaos zu lichten, die Fülle zu ordnen, *Klarheit* zu schaffen. Nur auf diesem Hintergrund funktionieren die Erörterungen in Freuds „*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*“: Echnaton, der in Ägypten den über unzählige Generationen alteingesessenen Polytheismus stürzt und mit seiner revolutionären Gesinnung gegen Priesterkaste und Volkes Gewohnheit immerhin 17 Jahre lang herrscht (vgl. Freud (1939), 471), bietet seinen Untertanen statt der Fülle der Götter den einen Gott Aton. Einer statt viele; einfaches radiales Sonnensymbol statt dargestelltem anthropomorphen Gottesbild: eben die Klarheit statt des Chaos (vgl. Freud (1939), 474f.; 559). Es ist ein elementares Bedürfnis des Menschen, das Mehrgestaltige zur Einheit zu führen. Mainländer für seinen Teil wird, wie weiter unten zu zeigen ist, in diesem Gestus noch das Zweigestaltige auf Eines reduzieren wollen. – Dass dem Menschen die vollendete Eindeutigkeit (als „Kälte“ und „Leere“) letztlich gleichermaßen unerträglich ist wie die chaotische Fülle (als „Schwammigkeit“ und „Bodenlosigkeit“), kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es handelt sich bei den Prinzipien „Klarheit“ und „Fülle“ um Grundstrukturen des menschlichen Erlebens, die letztendlich beide bedient werden müssen: auf die Fülle folgt die Bewegung zur Klarheit, auf die Klarheit die Bewegung zur Fülle, selbst wenn im Individuum eine Neigung zu einer der beiden Seiten bestehen mag. – „Die christliche Religion“, bemerkt Freud entsprechend der Rückbewegung zur Fülle, „hielt die Höhe der Vergeistigung nicht ein, zu der sich das Judentum [in Nachfolge der Aton-Religion, Th.L.] aufgeschwungen hatte. Sie war nicht mehr streng monotheistisch [...]“ Freud (1939), 536



Dass im Rahmen der *ersten* Dimension eine *Reproduktion* der Schopenhauer'schen Charakterlehre stattgefunden hat, steht wohl außerhalb jedes Zweifels: Schopenhauer macht den Charakter in seiner *Metaphysik der Natur* zu allererster Annäherung als „*Summe der fixierten Willensbestrebungen*“<sup>1606</sup> definierbar; eine Bestimmung, die Mainländer bis auf das Moment der „Fixierung“ fraglos beibehält: „*So ist das Gehirn die Objektivation der Bestrebung des Willens, die Außenwelt zu erkennen, zu fühlen und zu denken; so sind die Verdauungs- und Zeugungsorgane die Objektivation seines Strebens, sich im Dasein zu erhalten u. s. w.*“<sup>1607</sup>. Einher mit dieser Definition geht die bei beiden Autoren vorhandene Zuschreibung eines Charakters an alle Dinge. Exemplarisch Schopenhauer zitiert mit: „*Das Wasser bleibt Wasser mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften: [...] aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder das Andre zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall aber seinem Karakter getreu und immer nur diesen offenbarend.*“<sup>1608</sup> Und bei Mainländer: „*Die chemische Idee will das Leben in einer bestimmten Weise, d. h. sie hat einen Charakter.*“<sup>1609</sup> Der „Charakter“ bleibt beide Male ein Begriff für eine verdichtete Volition, die jeder empirische Gegenstand ausdrückt. Kopiert werden damit von Mainländer die Eckpunkte der Willensmetaphysik Schopenhauers<sup>1610</sup>: Auch der Offenbacher konzipiert eine Metaphysik des brodelnden Ausdrucks; auch er denkt ein Inneres, das im Außen erscheint. Er identifiziert den „Charakter“ ja ohne Weiteres mit der individuellen „*Kraftsphäre*“<sup>1611</sup>, deren Kraftfeld dem Erkenntnisorgan als Körper erscheint<sup>1612</sup>, deren Kraftentladungen dem Erkenntnisorgan als Tätigkeiten – „Bewegungen“ – erscheinen<sup>1613</sup>. Er übernimmt, auch begrifflich, den ausdrucks hungrigen, egoistischen „*Willen zum Leben*“ Schopenhauers – und auch wenn Mainländer diesen Willen letztlich als etwas anderes zu enttarnen versteht<sup>1614</sup>, so ändert sich dessen Ausdrucksverlangen, was im „*Willen zum Leben*“ so trefflich phänomenadäquat auf den Begriff gebracht bleibt, keineswegs. – Kurz: Der Charakterbegriff zeigt auf der Achse der Reproduktion philosophischer Vorläufer schon hier aufs Klarste, wie der Offenbacher die Grundlagen der Schopenhauer'schen Lehre übernimmt – Mainländer ist *Willensmetaphysiker*, dessen ontologische Grundeinheit der „Charakter“ bleibt. Hier zeigt er sich mit begrifflicher Unterfütterung als ganz der

1606 Vgl. Kap. 3.1: „Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb [...]“ W I, 129

1607 PE I, 54

1608 VLM, 163

1609 PE I, 72

1610 Zu Schopenhauers Ausdrucksdenken vgl. insgesamt Kap. 3.3ff.

1611 PE I, 54; zur Identifikation von „Charakter“ und „Kraftsphäre“ vgl. Kap. 9.1.4

1612 „Die Gestalt eines Objekts ist identisch mit der Wirksamkeitssphäre des ihm zu Grund liegenden Dinges an sich [...]“ PE I, 7; vgl. Kap. 9.1.1

1613 „Mehr aber als die Erkenntniß, daß das dem Objekt zu Grunde liegende Ding an sich eine Kraft von einem bestimmten Umfang und mit einer bestimmten Bewegungsfähigkeit ist, kann auf dem Wege nach außen nicht erlangt werden.“ PE I, 42; vgl. Kap. 9.1.1

1614 Als „Wille zum Tode“ – zu diesem reduktiven Schritt weiter unten mehr.

Schüler, als den man ihn zu sehen gewohnt ist<sup>1615</sup>.

Mainländers Einzeichnung auf dieser Achse der Reproduktion lässt sich noch verstärken: In seiner *Ethik* und *Politik*, welches beides in der *Metaphysik der Sitten* respektive *Ethik* Schopenhauers sein Pendant findet, kann man weitere unverkennbare Wiederholungen der Philosopheme des Lehrers entdecken. So wird einerseits der Egoismus nämlich, welcher auch für Schopenhauer dem „natürlichen Menschen“ – als reinem Naturwesen – zur einzigen Orientierung im Dasein gegeben ist<sup>1616</sup>, von Mainländer übernommen: In der empirischen Welt des Menschen gibt es fürwahr nichts anderes als getrennte Wesen, die als Lustmaschinen kurzlebigen Befriedigungen hinterherlaufen und deren Suchmuster für diese Befriedigungsquellen ihr Charakter ist. Andererseits behält Mainländer die Berechnungsformel für die Handlungen des Menschen bei: „Motiv« plus »Charakter« gleich »Handlung«<sup>1617</sup>. Und ist es für ihn letztlich auch nicht die gleichbleibende – fixierte – Willenstextur, die auf die immer gleichen Motive anspricht, so ist es doch allemal der aktuelle Charakter, der mit dem aktuell geeigneten Motiv die Handlung ohne Unterlass auszulösen intendiert<sup>1618</sup>. Er übernimmt daher basal auch das anthropologische Konzept Schopenhauers: einsame Egoisten mit abstrakter Erkenntnis entkommen natürlicherweise niemals den Anforderungen ihres ausdrucksstüchtigen inneren Wesens – ihres Charakters. Die Übernahmen finden aber an dieser Stelle noch nicht ihr Ende: Trotz der strukturellen Entfernung durch die noch unten detailliert zu besprechende Dynamisierung weht auch in den historischen und prospektiven Betrachtungen Mainländers ein höchst Schopenhauer'scher Geist. Denn lässt sich bei Mainländer überhaupt eindeutig von „Fortschritt“ sprechen? „Entwicklung“ unbenommen – aber positiv konnotierter „Fortschritt“? Ist nicht, wenn die Geißeln der Menschheit so gut wie beseitigt sind, malum physicum und malum morale ein Ende gefunden haben, die gegenpolige Langeweile statt der Schmerzen und Widrigkeiten um so mehr gegeben<sup>1619</sup>? Die Oszillation zwischen Schmerz und Langeweile ist schon auf den ersten Blick ein Theorem Schopenhauers, was man in Bezug auf Mainländer sowohl der Übernahme obiger metaphysischer wie auch obiger anthropologischer Grundlagen zuzurechnen vermag<sup>1620</sup>. Aber die aufgestellte Struktur ist ebenfalls so

1615 Mainländer kopiert überdies die strukturelle Wurzel der Schopenhauer'schen Philosophie: Auch seine Welt bleibt *Wille und Vorstellung*. Auch er entdeckt die Innenseite der bloß vorgestellten Außenwelt über den Analogieschluss aus der eigenen willenhaften Innenwelt; vgl. Kap. 9.1.1.

1616 „Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben.“ W I, 389

1617 „Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv.“ E, 94

1618 So kann auch Mainländer bestätigen: „Jeder seiner [des Menschen, Th.L.] Handlungen ist das Produkt aus seiner Beschaffenheit und einem zureichenden Motiv.“ PE I, 558

1619 Vgl. Kap. 9.2.2

1620 Bei beiden Philosophen ist die Langeweile Erlebnis desjenigen erkennenden Willens, der nicht länger sein Wesen ausdrücken kann – wenn nichts mehr „zu wünschen“ (W I, 196) beziehungsweise „Oede und Lehre“ (PE I, 207)

Schopenhauerisch wie sie nur sein könnte: Pest oder Cholera, das eine Übel oder das andere; *jedenfalls keine Besserung*. Aus dieser einen, sozusagen hedonistischen Perspektive, bleibt bei Mainländer so sehr wie bei Schopenhauer immerzu alles beim alten; und dass dies so bleibt, erweist sich als ein höchst wichtiger Baustein in Mainländers Philosophie: Denn nur dem unabwendbar unzufriedenen Charakter wird die höchste Kraftanstrengung zuteil<sup>1621</sup>. – Unzufriedenheit bildet daher beider Autoren konstatierten Weltzustand; Verneinung des Willens zum Leben bleibt das Weiseste; Nichtsein bleibt Besser als Sein<sup>1622</sup>. Der Boden der Mainländer'schen Charakterlehre ist eindeutig ein Schopenhauerianischer.

Die *zweite* Dimension einer *Transformation* von Philosophemen Schopenhauers beginnt mit dem Auffälligsten: Die Lehre Schopenhauers wird von Mainländer in Richtung einer Veränderlichkeit des Charakters weitergedacht, und zwar sowohl in phylogenetischer wie in ontogenetischer Blickrichtung. Es entwickelt sich das chemische Element zur chemischen Verbindung, die Verbindung zur komplexen Verbindung – es entwickeln sich die Pflanzen, die Tiere und die Menschen. – Mainländer konzipiert von diesem Ausgangspunkt vom Großen ins Kleine: die Naturgeschichte, die Menschheitsgeschichte und die Individualgeschichte als Entwicklungsgeschehen in den Charakteren<sup>1623</sup>. An die von ihm neu eingeführte Weiterentwicklung

übrig bleibt. Ob diese Unmöglichkeit der Äußerung codiert wird als verpasste Heilsgelegenheit oder als unterbrochene Verschleuderung des individuellen Kraftquantums, erweist sich als sekundär und betrifft die höherstufige Ausformung der Systeme, nicht deren Basis.

1621 ...bis in die letzte, höchste Kraftaufwendung in der kollektiven Selbstvernichtung der Menschheit, die ihre Unzufriedenheit vor Langeweile zum letzten Kraftakt reizt; vgl. Kap. 9.2.2. – Mainländer betont zudem mehr als einmal, dass die äußere „Noth“ (PE I, 229) die Entwicklung des Intellekts vorantreibe (vgl. Kap. 9.2.1): Auch hier ist es also der unzufrieden bleibende Wille, der sich durch seine Unzufriedenheit zur verbrauchsintensiven Entwicklung antreiben lässt.

Dies alles wird wieder rückgekoppelt an den metaphysischen Überbau Mainländers, was zur Kontextualisierung erwähnt sei: Jedes Wollen bedeutet für Mainländer wie schon für Schopenhauer immer einen Mangel, eine Unzufriedenheit (PE I, 183; W I, 443). Unzufrieden ist per definitionem dann die gesamte durch Willen konstituierte Welt. Gewollt aber wird letzten Endes der Untergang der Welt, den es mit dem Rückenwind der stetigen Unzufriedenheit zu erreichen gilt. Die bleibende Unzufriedenheit ist so nichts anderes als der Reflex des noch nicht vollendeten Selbstmordprojektes der Gottheit, sie ist der Stempel des noch unvollendeten Gottestodes. – Bei aller Dynamisierung innerhalb der Mainländer'schen Philosophie kann der Autor auf diese eine statische Größe der andauernden Unzufriedenheit nicht verzichten. Sie ist die Rechtfertigung der Welt *und die Welt zugleich* („Wir haben es überhaupt nur deshalb mit einem Willen [und entsprechend als seiner Objektivation mit einer Welt, Th. L.] zu thun, weil etwas erlangt werden soll, was noch nicht ist [...]“ PE I, 330).

1622 Schopenhauer: „Ja, da eine reifliche Erwägung der Sache das Resultat ergibt, daß einem Daseyn, wie das unsrige, das gänzliche Nichtseyn vorzuziehn seyn würde [...]“ P II, 285  
Mainländer: „Nichtsein ist besser als Sein“ PE I, 208

1623 Für Schopenhauer bedeutet bekanntlich erstens die Naturgeschichte die Ausfaltung verschiedenster starrer Charaktere: Man siehe den sprunghaften Übergang in der Gattungsabfolge, die nicht Entwicklung, sondern günstige Gelegenheit ist (vgl. Kap. 3.3.1): „Gewissermaßen ist Dies doch eine Art *generatio aequivoca*: und höchst wahrscheinlich ist dadurch, daß sie einst in der Urzeit und zur *glücklichen Stunde* [Kursivierung, Th.L.], vom Typus des Thieres, welchem das Ei angehörte, zu einem höhern *übersprang* [Kursivierung, Th.L.], die aufsteigende Reihe der Thierformen entstanden.“ P II, 286

Zweitens geht die Menschheitsgeschichte sowieso im selben „Geist der Begebenheiten“ auf (vgl. W I, 215f.; vgl. Kap. 4.1).

Und drittens ist die Individualgeschichte ein reiner Kennenlernprozess dessen, was man unwiderruflich darstellt; welches ausgewählte Paradigma dann entweder frei gänzlich gutgeheißen oder frei gänzlich widerrufen werden kann (vgl. Kap. 5.3; Kap. 5.5).

in allen Daseinsbereichen kann er nun erstens sein Basistheorem des Kraftverlustes knüpfen: natürliche Entwicklung wird von jetzt an koordiniert mit *Verbrauchssteigerung*<sup>1624</sup>. Zweitens erlaubt sie ihm eine Geschichtsphilosophie, die Komplexionssteigerung und Kraftverbrauchsanstieg im Menschenreich begutachtet<sup>1625</sup>. Drittens kann er den Menschen jetzt als ein durchaus belehrbares Wesen denken, das sein inneres Wesen gemäß besserer Einsicht – in einer „*Entzündung*“ des Willens<sup>1626</sup> – umstrukturiert. Und zwar geschieht dies entweder partiell in Angesicht desjenigen „*wahren Wohls*“<sup>1627</sup>, das Staat und Christentum verheißen<sup>1628</sup>, oder aber umfassend in Angesicht desjenigen „*wahren Wohls*“, das die *Philosophie der Erlösung* vermittelt<sup>1629</sup>; welches letztere dem Offenbacher die wahre „*Verneinung des Willens zum Leben*“ bedeutet. Denn nun erst hat sich der Charakter völlig gewandelt; nun erst bejaht er den Tod, begrüßt er die völlige Vernichtung<sup>1630</sup>. Die „*Verneinung des Willens zum Leben*“ bedeutet Mainländer nicht länger die antigenerative Rücknahme des Charakters<sup>1631</sup>, sondern die tiefgreifende Änderung des Charakters, die auf eine bewusst gewollte Vernichtung erst hinausläuft. – Trotzdem stellen alle drei genannten Punkte ein dezidiertes „Weiterbilden“ der Gedanken Schopenhauers dar: ein Bewahren des Alten und Betonen des Neuen. Denn erstens es ist der von Schopenhauer konstatierte ubiquitäre Egoismus in den phänomenalen Entfaltungsbestrebungen, der von Mainländer in Form des „*Charakters der Individualität überhaupt*“<sup>1632</sup> weitergedacht wird als reelles Entwicklungsverlangen mit Kraftverlust. Zweitens konserviert die Geschichtsphilosophie – wie oben erwähnt – die originär Schopenhauer'sche unabänderliche Unzufriedenheit der Protagonisten als ihr Movens. Und drittens greift bei aller Abänderung im Vorgang die Verneinung des Willens zum Leben ja noch immer am Charakter.

Behutsam geändert hat sich im Rahmen der Transformationsleistungen an der Philosophie Schopenhauers ebenfalls die Konzeption des menschlichen Charakters, des „*Dämons*“ des Menschen. Zwar bleibt die bei Schopenhauer beliebte Formel Kants von der astronomisch bestimmbaren „*Mondfinsterniß*“<sup>1633</sup>, welcher analog sich bei zureichender Kenntnis sowohl von Motiv wie auch von Charakter jede Handlung unfehlbar errechnen ließe, in ihrem Recht; dieses

1624 Vgl. Kap. 8.1

1625 Vgl. Kap. 9.2.2

1626 PE I, 189

1627 PE I, 573

1628 Vgl. Kap. 10.2

1629 Vgl. Kap. 10.3

1630 Vgl. die schon zuvor angeführte Stelle, die den Unterschied zwischen einer „*Philosophie der Erlösung*“ und einer Erlösungsreligion markiert: Im Christentum wird die mit der Virginität gleichgesetzte Verneinung des Willens „allerdings nicht gefordert, aber als die höchste und vollkommenste Tugend anempfohlen [...]“ (PE I, 215). Nur die *Philosophie der Erlösung* verlangt mit dem Virginitätsgebot strikt die Verneinung des Willens zum Leben.

1631 Vgl. Kap. 6.3

1632 PE I, 69; vgl. Kap. 9.1.2

1633 E, 144

Recht aber wird in eine Indirektheit verwandelt. Mainländer installiert neben dem obigen „*wahren Wohl*“, was zur Verwandlung des Charakters führt, noch das „*allgemeine Wohl*“<sup>1634</sup>, das dem Menschen Planungsfähigkeit schenkt<sup>1635</sup>. Die Planungsfähigkeit wiederum ermöglicht die temporäre Suspension des charakterlich direkt Gewollten. Trickreich als Selbstregulation gedacht, setzt sich der Charakter zwar immer wieder zu guter Letzt durch, indem er es unerträglich macht, stetig gegen ihn zu handeln: das menschliche Handeln aber kann sich eine Zeit lang vom Charakter emanzipieren, indem es dem Gesetz des übergeordneten allgemeinen Wohls temporär folgt<sup>1636</sup>. Die „*Mondfinsterniß*“ kann also zwar als demnächst kommend unzweifelhaft bestimmt, und die genaue Position der Himmelskörper in diesem Ereignis vorhergesagt werden; nur der genaue Zeitpunkt derselben ist ungewiss. Die Transformation Mainländers an Schopenhauers Lehre vom menschlichen Charakter besteht nicht in einem Zweifel an der Handlungsformel „»Motiv« plus »Charakter« gleich »Handlung«“, sondern in einem Zweifel an ihrem Einsatzmoment. *Temporär* besteht für die Mainländer'sche Philosophie neben dem Gesetz des Charakters das Gesetz des allgemeinen Wohls<sup>1637</sup>. Auch hier daher behutsames „Weiterbilden“: Durch seine temporäre Suspension setzt sich der Charakter am Ende doch durch – und Schopenhauer behält letztlich Recht. Die Denkfigur des zeitweise verdrängbaren Charakters lässt Mainländer auf den Fundamenten Schopenhauers weiterbauen: Der selbstregulative Dämon bewahrt die Charakterlehre Schopenhauers, indem er zeitgleich über sie hinausgeht. – Überhaupt hat man es bei der Transformation des Systems Schopenhauers äußerst begrenzt mit gänzlich „neuen Ideen“ zu tun, sondern das Ideengebäude des Lehrers fordert die reorganisierende Integration der Wahrheiten anderer Philosophen: Das obige Kraftverlusttheorem entstammt unmittelbar der Philosophie Isaac Newtons und wird amalgamiert mit dem entwicklungswilligen Egoismus des einzelnen Charakters<sup>1638</sup>. Die obige geschichtsphilosophische Ausrichtung liegt im Zeitgeist des 19. Jahrhunderts – ohne Hegel zu nennen, verwahrt sich ebenfalls Mainländer instinktiv dagegen, in der Geschichte ein „*sinnloses Spiel*“<sup>1639</sup> oder gar pure Zirkularität<sup>1640</sup> zu erkennen. Die obige Einsicht in die entzündende Wandlung statt der resignierenden Rücknahme des Charakters verdankt sich der Auseinandersetzung mit der „*theologia deutsch*“: dort wird formuliert, dass Asketen nicht charakterlos den Rückzug aus der Welt antreten müssen, sondern weiterhin tätig sein können – als

---

1634 PE I, 189

1635 Vgl. Kap. 7.2

1636 An keinerlei Willkürfreiheit ist hier gedacht. – „Alle Handlungen des Menschen fließen mit Nothwendigkeit [...], und es ist ganz gleich, ob sie seinem Charakter gemäß oder gegen seinen Charakter, aber seinem allgemeinen Wohle gemäß, sind.“ PE I, 189

1637 Vgl. Kap. 7.2

1638 Vgl. Kap. 8.2f.

1639 PE I, 348; vgl. Kap. 9.2.1

1640 Schopenhauer: „Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: [...]“ W II, 545

charakterlich Gewandelte, nicht als uniform Wesenlose<sup>1641</sup>. Die zuletzt genannte Transformation über das allgemeine Wohl als den Charakter suspendierende Größe entstammt hingegen den Güter-Übel-Kalkülen Spinozas<sup>1642</sup>. – Philosophische Lehre „weiterzubilden“, philosophische Lehre „weiter“ zu „tragen“<sup>1643</sup>, bedeutet daher diejenigen Einseitigkeiten auszugleichen, die der produktive Dämon in ein kohärentes System beim Vorgänger verschmolz: Das Wahre anzuerkennen und das Übersehene hinzuzufügen heißt für Mainländer Fortschritt in der Philosophie. Es handelt sich um ein synthetisierendes „Weiterzeugen, Weiterbilden in der von Anbeginn der Menschheit vorhandenen Wahrheit [...]“<sup>1644</sup> – Der „Schüler“ Mainländer ist emanzipiert genug, das System seines Lehrers in Maßen zu erweitern; sowohl mit einigen eigenen Ideen, hauptsächlich aber mit den überlieferten Konzepten anderer vorbildlicher Denker. Am Charakterbegriff werden diese Einflüsse anderer Denker sichtbar.

Das Wahre vorurteilslos anzuerkennen als grundlegende Methodik im Philosophieren impliziert zugleich seine Gegenbewegung: das Falsche auszuschließen. Und Mainländer identifiziert mit dem Falschen offensichtlich das in seinen Augen Überflüssige: Wahrheit müsse im geistesgeschichtlichen Fortschritt *gereinigt* werden<sup>1645</sup>. Die *dritte* Dimension der *Sublimierung*, des *Klärens* eines Systems kommt als starkes Reduktionsverlangen daher. – Die Ablehnung des intelligiblen Charakters, die Abweisung der Idee, die Entlarvung des letztlich eindeutigen „Willens zum Tode“<sup>1646</sup>, die Skepsis gegenüber dem schwammigen nihil privativum und die Zurückweisung der plötzlichen Verneinung des Willens sind Vereinheitlichungsversuche des für Mainländers Gefühl noch zu Vielgestaltigen. Gestrichen wird im Verlust des intelligiblen Charakters und im Verlust der Schopenhauer'schen Ideen eine zweite Schicht des Daseins, eine gesamte „Objektivationsstufe“<sup>1647</sup> des Willens – denn Mainländer hält sie für unnötig; die Ideen sind indiskutable Verdoppelungen: „Die Idee ist also gleichbedeutend mit der Erscheinung des individuellen Willens und deshalb sind die Schopenhauer'sche Idee und Objekt Wechselbegriffe.“<sup>1648</sup> Die Idee des Faultiers soll vorbildlich sein für das reale Faultier<sup>1649</sup>? Genügt denn nicht das reale Tier; *wozu soll man's verdoppeln?* – In diesem Aspekt hat man Mainländers Prinzip vor Augen:

---

1641 Vgl. Kap. 10.7

1642 Vgl. Kap. 7.2

1643 PE II, 344

1644 PE II, 344

1645 PE II, 344

1646 PE II, 235

1647 Vgl. W I, 199

1648 PE I, 497

1649 Der springende Punkt, dass Mainländers *Asthetik* so schwer auf Schopenhauers *Metaphysik des Schönen* zu applizieren ist, liegt genau im Abschied von der Idee beziehungsweise vom intelligiblen Charakter. Konsequenterweise behauptet Mainländer weiter: „Den Unterschied im *innersten* Wesen zwischen einer Buche und einer Eiche hat noch *Niemand* erfaßt [...]“ (PE I, 515) – denn bei Schopenhauer wird in der Kunstlehre ja die Erkenntnis des inneren Wesens mit dem Näherbringen zur Idee identifiziert (vgl. Kap. 4.1).

„*Frustra fit per plura quod potest fieri per unum*“<sup>1650</sup>. Mit genau dieser Heuristik erhält er im nächsten Kritikanlauf statt dem einen Willen, der sich paradox im Vielen offenbart<sup>1651</sup>, die vielen, gleichwertigen individuellen Willen: „*Es giebt nur Individuen in der Welt und jede Mücke eines Mückenschwarms hat volle und ganze Realität.*“<sup>1652</sup> Die in diesem Vorgehen implizierte Einstellung, dass die Wahrheit einfach sein muss<sup>1653</sup>, dass sie gegebenenfalls eine „Reinigung“ benötigt, ist hier der Grund für das Entstehen der pluralistischen Willensmetaphysik. Mainländers philosophiehistorische Position ist in ihrer Bestimmung auf der dritten Achse die der Wahrheit verpflichtete Reduktion Schopenhauers.

Mainländer bereinigt im Grunde exakt dasjenige, was gleichfalls dem Interpretieren der Schopenhauer'schen Philosophie Kopfzerbrechen bereitet: Wie weit gehen nun eigentlich die „*Wurzeln*“<sup>1654</sup> der Individualität im Willen? Ist der individuelle Charakter gar letztlich eine epistemische Größe: Individualität als Brechung des Allgemeinen im Erkenntnisapparat des Betrachters<sup>1655</sup>? Oder ist der intelligible individuelle Charakter – wie in dieser Untersuchung durchgängig angenommen – eine ontologische Größe? – Mag ja auch sehr viel mehr für das letztere sprechen: Mainländer schneidet solcherlei Diskussionen ab; Bodenhaftung eines Systems sähe anders aus<sup>1656</sup>. Die Wurzeln der Individualität gehen für ihn genauso weit wie der Wille: Wille ist klarerweise Individualität.

Die farbenprächtigste Bebilderung derweil erfährt das Spiel um die Verdeutlichung der Philosophie dessen, auf dessen Schultern man steht<sup>1657</sup>, in der Frage um – sozusagen – den „Charakter der Welt“. Bei der Untersuchung im ersten Teil dieser Arbeit über die Philosophie Schopenhauers konnte

1650 Eine der Formulierungen desjenigen Prinzips, das als „Ockhams's razor“ bekannt ist (vgl. zur Geschichte und zu den Ausformungen des Prinzips Cloeren (1984)). Das Prinzip, der Philosophie Schopenhauers einmal mit Ockhams Klinge in der Hand einen interpretativen Besuch abzustatten, gerade in Hinsicht auf die just genannte Ideenlehre, wurde in jüngerer Zeit vorgeschlagen: „I am not convinced that the Platonic Ideas [...] are necessary to Schopenhauer's philosophy at all. A careful shave with Occam's razor could, I suspect, succeed in removing these without trace.“ Magee (1983), 239; vgl. Kap. 2.2 – Mainländer hatte diesen Vorschlag schon längst in die Tat umgesetzt.

1651 Vgl. die bedeutungsschwangeren Worte Schopenhauers: „Wie tief nun aber hier [im einen Willen, Th.L.] ihre [der Individualität, Th.L.] Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.“ P II, 242

1652 PE I, 482

1653 Dieses Prinzip wird mehrfach bei *Schopenhauer* genannt. Mainländer macht es zum Kritikprinzip an dessen Philosophie: Es wird zur Selbstanwendung gebracht. Vgl. z. B. P II, 357: „Ist doch *simplex sigillum veri*: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich seyn [...]“

1654 P II, 242; vgl. das Zitat oben.

1655 Diese Position klingt durchaus an: „[...] [A]ber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von anderen Individuen und das Freiseyn von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem *principio individuationis*.“ W I, 417

1656 Zur vergleichbaren Diskussion um das Verhältnis der Gattungsidee zum Einzelwesen bemerkt Mainländer: „Wie es aber kommt, daß ich einen vor mir stehenden Löwen z. B. nur *einfach* sehe – das wissen allein die Götter! Indessen es sei! Alle lebenden Löwen seien im Grunde nur *Ein* Löwe. Wo ist nun diese Eine Objektivation Löwe? Wo hält sie sich auf? Sie ist, nach *Schopenhauer*, in jedem einzelnen Löwen ganz enthalten; dann aber ist dies doch wieder nicht der Fall; sie ist *hinter* allen Löwen, mit einem Wort, sie ist überall und nirgends, oder auch die Sache ist einfach transcendent, für menschliches Denken unbegreiflich.“ PE I, 481

1657 Vgl. z. B. PE I, VIII

verwundern, woher das Gewissen seinen Schwung gegen wohlfeile egoistische Handlungen aus dem Charakter hole<sup>1658</sup>, woher das Erkenntnisvermögen seine Berufung nähme, gegen die Willensbestrebungen zu ermitteln, zu deren Sklavendienst es hergeschafft worden sei<sup>1659</sup>? Woher – kurz gefragt – die mannigfachen Katalysatoren zur Verneinung? Das sieht doch schwerlich nach einem eindeutigen Willen zum Leben aus! – Ist es auch gar nicht, antwortet Mainländer: Es ist alles nur der verkleidete Wille zum Tode. Wenn man nämlich die Richtung des Schopenhauer'schen Weltvektors ins Nichts prinzipiell aufrecht erhält, ist es doch viel eindeutiger, zum Motor der Welt nicht die Sehnsucht nach Etwas, sondern die Sehnsucht nach Nichts zu machen. Die Geburtsstunde des Willens zum Tode liegt in der ungenügenden Eindeutigkeit des Willens zum Leben. – Gespiegelt wird diese letztere Entscheidung für das Eindeutigere am Boden der Welt sowohl in der Wahl des nihil negativum zum Sehnsuchtsendpunkt der Willensentwicklung („absolut nichts“ ist klarer als „irgendwie nichts“ und „nichts für uns“<sup>1660</sup>) wie auch in der Ablehnung der völlig frei hereinbrechenden Verneinung des Willens zum Leben. In der absolut freien Verneinung platzt die andere Welt urplötzlich hinein; sie wird etwas Unverfügbares – und nicht eindeutig Greifbares: also etwas zu Streichendes<sup>1661</sup>. – Die von Mainländer an der Philosophie Schopenhauers vorgenommenen Veränderungen bilden daher entweder: Transformationen durch Synthese mit anderen Ideen oder Reduktionen im Dienste der einfachen Wahrheit. Keinesfalls erschöpft sich die Mainländer'sche Philosophie jedenfalls in purer Reproduktion Schopenhauer'scher Positionen.

Inwiefern ist Mainländer aber dann, um zum zweiten Teil der obigen Eingangsfrage nach der „Schülerschaft“ Mainländers zurückzukommen, wirklich „Schüler“ Schopenhauers? Das hängt primär davon ab, was man unter einem „Schüler“ verstehen möchte: „Schüler“ wie Frauenstädt, Lindner und von Gwinner ist er sicherlich nicht; als purer Popularisator der Lehre des Frankfurters hat er sich an keiner Stelle verstanden. Er betitelt sich selbst als „*Paulus*“<sup>1662</sup> Schopenhauers, als

---

1658 Vgl. Kap. 5.3.3

1659 Vgl. Kap. 5.3

1660 „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts.“ W I, 487

1661 Ein Abkömmling dieser Verklärung der Philosophie Schopenhauers ist noch die Ablehnung des Mitleids als Wiedererkennen: Wenn der Schleier der Maja fiele, so Schopenhauer, werde der andere als eigentlich derselbe erkannt. Auf diese verborgenen Eigentlichkeiten möchte Mainländer gern verzichten: „Dem Anscheine nach giebt er [Schopenhauer, Th.L.] der Moral nur *eine* Grundlage; untersucht man jedoch schärfer, so findet man *zwei* Fundamente, nämlich

1) das Mitleid

2) die durchschauung des principii individuationis, [...]“ PE I, 568

„Wie fein wird darin die Erkenntniß, als Durchschauung des principii individuationis, in das *einfache* [Kursivierung, Th.L.] Phänomen des Mitleids hineingespielt. [...]: es [das Mitleid, Th.L.] ist Gefühl und übersinnliche Erkenntniß zu gleicher Zeit.“ PE I, 569 – Tatsächlich sei es ja ganz anders, nämlich simpler und ohne „übersinnliche Erkenntniß“, führt Mainländer weiter aus: „Folglich handelt das Individuum, welches sich dadurch von einem Leid befreit, daß es einem anderen Menschen hilft, durchaus egoistisch.“ PE I, 569f.; vgl. Kap. 7.2

1662 Sommerlad (1993a), 102



derjenige, der sein persönliches Damaskuserlebnis mit der *Welt als Wille und Vorstellung* in der Hand erfuhr. Mainländer ist durch Schopenhauer *erweckt* worden; „*Ich hatte mir alle seine unsterblichen Schriften gekauft und nahm sie in meinen Geist als Ferment auf.*“<sup>1663</sup> Aber zugleich, anders als bei Bahnsen, Hartmann und Nietzsche, wird das „*innigste Verhältnis*“<sup>1664</sup> zu Schopenhauer niemals retrospektiv in Frage gestellt, selbst wenn ohne Zweifel „*in vielen Punkten heftig Opposition*“<sup>1665</sup> gemacht wird. Im Rückblick kann Mainländer deshalb durchaus behaupten, dass er „*Wort gehalten*“<sup>1666</sup> habe, nämlich in Hinsicht darauf, dass er Schopenhauers Philosopheme als bleibendes „*Ferment*“ und stabiles Fundament in sich aufnahm. Aus dieser Perspektive heraus kann man ihm die Zugehörigkeit zur Schopenhauerschule nur zusprechen; für Mainländer bedeutet, „*Paulus*“ Schopenhauers zu sein, auf dessen vielversprechenden Grundlagen weiter- und umzubauen. „Schüler“ ist Mainländer dann im Sinne eines Selbstdenkers, der ein stabiles Fundament zu schätzen weiß. – Das stabile Fundament aber bildet der Begriff des „Charakters“.

---

1663 Sommerlad (1993a), 98

1664 Sommerlad (1993a), 98

1665 Sommerlad (1993a), 98

1666 Sommerlad (1993a), 102

# Literatur

## ***Primärliteratur:***

### **I. Arthur Schopenhauer**

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke (7 Bde.), hg. Hübscher, Wiesbaden, 1972<sup>3</sup>

*Für die Gesamtausgabe Schopenhauers verwendete Abkürzungen:*

**SvG, erste Auflage:** Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, erste Auflage

**SvG:** Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, zweite Auflage

**W I:** Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band

**W II:** Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band

**E:** Die beiden Grundprobleme der Ethik

**N:** Über den Willen in der Natur

**P I:** Parerga und Paralipomena, Erster Band

**P II:** Parerga und Paralipomena, Zweiter Band

*Andere Schriften Schopenhauers mit ihren Abkürzungen:*

**VLm:** Arthur Schopenhauer, Metaphysik der Natur, Philosophische Vorlesungen Teil II, hg. Spierling, Zürich, 1984

**VLS:** Arthur Schopenhauer, Metaphysik des Schönen, Philosophische Vorlesungen Teil III, hg. Spierling, Zürich, 1985

**VLE:** Arthur Schopenhauer, Metaphysik der Sitten, Philosophische Vorlesungen Teil IV, hg. Spierling, Zürich, 1985

**HN I-V:** Arthur Schopenhauer, Der Handschriftliche Nachlaß, 6 Bde., hg. Hübscher, München, 1966-1975

**Briefe:** Arthur Schopenhauer, Gesammelte Briefe, hg. Hübscher, Bonn, 1978

**Gespräche:** Arthur Schopenhauer, Gespräche, hg. Hübscher, Stuttgart, 1971

### **II. Philipp Mainländer**

Philipp Mainländer, Schriften (4 Bde.), hg. Müller-Seyfarth, Hildesheim u. a., 1999

*Für die Gesamtausgabe Mainländers verwendete Abkürzungen:*

**AB:** Aus meinem Leben. Tagebuchblätter von Philipp Mainländer

**Buddha:** Buddha, Ein dramatisches Fragment

**MM:** Die Macht der Motive, Lustspiel in fünf Acten

**PE I:** Die Philosophie der Erlösung Band I

***Sekundärliteratur:***

**Abraham** (1925): Karl Abraham, Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung, in: Cremerius (Hg.): Karl Abraham, Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften, Frankfurt am Main, 1969, 184-226

**Aischylos** (1955): Aeschyli, Eumenides, in: Murray (Hg.): Aeschyli, Septem quae supersunt tragoediae, Oxford, 1955<sup>2</sup>, 325-367

**Alewyn** (1952): Richard Alewyn, Der Geist des Barocktheaters, in: Muschg (Hg.): Weltliteratur, Bern, 1952, 15-38

**Alexander** (1976): H. G. Alexander, Introduction, in: ders. (Hg.): The Leibniz-Clarke Correspondence, Manchester u. a., 1976, IX-LVI

**Alt** (2000): Karin Alt, Der Daimon als Seelenführer, in: Hyperboreus 6 (2000), 219-251

**Angel** (1934): Anny Angel, Einige Bemerkungen über den Optimismus, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 20 (1934), 191-199

**Asmuth** (2006): Christoph Asmuth, Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte, Göttingen, 2006

**Aristoteles** (1831): Aristotelis Opera, Band II, hg. Bekker, Berlin, 1831

**Aristoteles** (1922): Aristotelis quae feruntur problemata physica, hg. Klek, Leipzig, 1922

**Aristoteles** (1991): Aristoteles, Ethica Nicomachea, hg. Bywater, Oxford, 1991<sup>21</sup>

**Aristoteles** (2002): Aristoteles, Poetik, Stuttgart, 2002

**Arndt/Dierse** (1980): M. Arndt; U. Dierse, Art. „Neuer Mensch“, in: HWPh, Bd. 5, Basel, 1980, 1112-1117

**Atwell** (1988): John E. Atwell, Doers and their Deeds: Schopenhauer on Human Agency, in: von der Luft (Hg.): Schopenhauer, New Essays in Honor of his 200<sup>th</sup> Birthday, Lewiston u. a., 1988, 1-23

**Atwell** (1990): John E. Atwell, Schopenhauer. The Human Character, Philadelphia, 1990

**Atwell** (1995): John E. Atwell, Schopenhauer on the Character of the World, The Metaphysics of Will, Berkeley u. a., 1995

**Augustinus** (1895): Augustinus, De Spiritu et Littera, in: Migne (Hg.): Patrologia Latina, XLIV, Paris, 1865, 247-290

**Augustinus** (1955): Sancti Aurelii Augustini, De Civitate Dei. Libri XI-XXII, Turnhout, 1955

**Bahnsen** (1905): Julius Bahnsen, Wie ich wurde, was ich ward, hg. Louis, München u. a., 1905

**Berglar** (1976): Peter Berglar, Der neue Hamlet – Ludwig Büchner in seiner Zeit, in: Archiv für Kulturgeschichte, 58 (1976), 204-226

**Bernhard** (1963): Wolfram Bernhard, Schopenhauer und die moderne Charakterologie, in: Jb. 67 (1986), 25-133

- Blumenberg** (1969): Hans Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung, Mainz, 1969
- Büchner** (1855): Ludwig Büchner, Kraft und Stoff, in: Wittich (Hg.): Vogt, Moleschott, Büchner. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland, Bd. II, 1971, 345-516
- Burton** (2003): Robert Burton, Die Anatomie der Schwermut, hg. Horstmann, Frankfurt am Main, 2003
- Calderon** (1910): Calderon, Das Leben ein Traum, in: Wurzbach (Hg.), Calderons ausgewählte Werke in zehn Bänden, Bd. II, Leipzig, 1910
- Cattaneo** (1986): Mario A. Cattaneo, Das Problem des Strafrechts im Denken Schopenhauers, in: Jb. 67 (1986), 95-112
- Chansky** (1988): James D. Chansky, Schopenhauer and Platonic Ideas: A Groundwork for an Aesthetic Metaphysics, in: von der Luft (Hg.): Schopenhauer, New Essays in Honor of his 200<sup>th</sup> Birthday, Lewiston u. a., 1988, 67-81
- Christian** (1987): Lynda G. Christian, Theatrum mundi, The history of an idea, New York u. a., 1987
- Ciraci**: Fabio Ciraci, Philipp Mainländer als Schopenhauer-Schüler, in: Ciraci; Fazio; Koßler (Hgg.): Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, Würzburg, 2009, 215-229
- Clarke** (1990): Samuel Clarke, Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716, hg. Dellian, Hamburg, 1990
- Cloeren** (1984): Hermann J. Cloeren, Art. „Ockham's razor“, in: HWPh, Bd. 6, Basel, 1984, 1094-1096
- Cloeren** (1995): Hermann J. Cloeren, Art. „Sparsamkeit“, in: HWPh, Bd. 9, Basel, 1995, 1300-1304
- Craig** (1998): William Lane Craig, Creation and conservation once more, in: Religious Studies 34 (1998), 177-188
- Curtius** (1973): Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern u. a., 1973<sup>8</sup>
- de Berg** (2005): Henk de Berg, Freuds Psychoanalyse in der Literatur- und Kulturwissenschaft, Tübingen, 2005
- Decher** (1995): Friedhelm Decher, Der eine Wille und die vielen Willen. Schopenhauer-Mainländer-Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 25 (1995), 221-238
- Dellian** (1990): Ed Dellian, Einführung, in: Samuel Clarke, Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716, hg. Dellian, Hamburg, 1990, XI-CXXVII
- Descartes** (1904): René Descartes, Meditationes de prima Philosophia, hg. Adam; Tannery, Paris, 1904 (Œuvres de Descartes VII)
- Descartes** (1905): René Descartes, Principia Philosophiae, hg. Adam; Tannery, Paris, 1905 (Œuvres de Descartes VIII)
- Descartes** (1909): René Descartes, Passions de l'ame, in: Adam; Tannery (Hgg.): Œuvres de Descartes XI, Paris, 1909, 291-497
- Descartes** (1994): René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hg. Buchenau, Hamburg, 1994
- DK** (1934): Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. Diels; Kranz, Berlin, 1934<sup>5</sup>
- Dodds** (1983): E. R. Dodds, On misunderstanding the *Oedipus Rex*, in: Segal (Hg.): Oxford Readings in Greek Tragedy, Oxford u. a., 1983, 177-188
- Dürr** (2003): Thomas Dürr, Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik, in: Jb. 84 (2003), 91-119
- Eichendorff** (2008): Joseph von Eichendorff, Aus dem Leben eines Taugenichts. Eine Novelle, Stuttgart, 2008
- Eisler** (1904): Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Dritter Band, Berlin, 1930<sup>4</sup>

- Epiktet** (1989): Epictetus, The discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments, Volume I, hg. Oldfather, London u. a., 1989
- Erler** (2009): Michael Erler, Psychagogie und Erkenntnis, in: Höffe (Hg.): Aristoteles. Poetik, Berlin, 2009, 123-140
- Eschenbach** (2000): Wolfram von Eschenbach, Parzival, Band 1, Stuttgart, 2000
- Eschenbach** (2003): Wolfram von Eschenbach, Parzival, Band 2, Stuttgart, 2003
- Estermann** (1996): Alfred Estermann: „Omisi hoc rescribere“. Die Geschichte des letzten Schopenhauer-Briefs, in: Jb. 77 (1996), 21-49
- Euripides** (1979): Euripides, Medea, in: Euripides, Werke in drei Bänden. Erster Band, Berlin u. a., 1979<sup>2</sup>, 45-93
- Facio** (2009): Domenico M. Facio, Einleitung. Die „Schopenhauer-Schule“. Zur Geschichte eines Begriffs, in: Cirací; Fazio; Koßler (Hgg.): Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, Würzburg, 2009, 15-41
- Fick** (2004): Monika Fick, Lessing-Handbuch, Stuttgart u. a., 2004
- Fischer** (1958): G. Fischer, Art. „Charakter“, in: LThK, Bd. 2, 1958<sup>2</sup>, 1017-1020
- Fischer** (2003): Norbert Fischer, Freiheit und Gnade, in: ders. (Hg.): Freiheit und Gnade in Augustins *Confessiones*, Paderborn u. a., 2003, 176-195
- Foth** (1979): Heinrich Foth, Tatschuld und Charakter, in: Jb. 60 (1979), 148-180
- Franz** (1914): Lucia Franz, Über Schopenhauers häusliches Leben, in: Jb. 3 (1914), 74-91
- Frauenstädt** (1876): Julius Frauenstädt, Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, Leipzig, 1876
- Freud** (1900): Sigmund Freud, Die Traumdeutung, hg. Mitscherlich; Richards; Strachey, Frankfurt am Main, 1972 (Sigmund Freud Studienausgabe Band II)
- Freud** (1905): Sigmund Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band V, Sexualleben, Frankfurt am Main, 1972, 39-145
- Freud** (1908): Sigmund Freud, Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“, hg. Urban, Frankfurt am Main, 2003
- Freud** (1912-1913): Sigmund Freud, Totem und Tabu, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main 1974, 287-444
- Freud** (1915): Sigmund Freud, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main, 1974, 35-60
- Freud** (1916-17): Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17), in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band I, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Frankfurt am Main, 1969, 37-445
- Freud** (1919): Sigmund Freud, Das Unheimliche, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band IV, Psychologische Schriften, Frankfurt am Main, 1970, 241-274
- Freud** (1920): Sigmund Freud, Jenseits des Lustprinzips, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band III, Psychologie des Unbewußten, Frankfurt am Main, 1975, 213-272
- Freud** (1927): Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main 1974, 139-189

- Freud** (1939): Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Mitscherlich; Richards; Strachey (Hgg.): Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt am Main 1974, 455-581
- Freud** (1999): Sigmund Freud, „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“, in: A. Freud (Hg.): Sigmund Freud Gesammelte Werke XIII, Frankfurt am Main, 1999, 209-238
- Friedrich** (2004): Martin Friedrich, „Wiedergeburt“, in: HWPh, Bd. 12, Basel, 2004, 730-733
- Fulda** (1932): Ludwig Fulda, Schopenhauer und das Problem der Willensfreiheit, in: Jb. 19 (1932), 115-138
- García** (1996): José M. Gaonzález García, Zwischen Literatur, Philosophie und Soziologie: Die Metapher des „Theatrum mundi“, in: Schildknecht (Hg.): Philosophie in Literatur, Frankfurt am Main, 1996, 87-108
- Garewicz** (1972): Jan Garewicz, Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit, in: Jb. 53 (1972), 93-100
- Garewicz** (2000): Jan Garewicz, Schopenhauers Philosophie der Freiheit, in: Birnbacher (Hg.): Schopenhauer im Kontext, Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000, Würzburg, 2002, 13-22
- Gebhard** (1931): Richard Gebhard, Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer, in: Jb. 18 (1931), 220-228
- Gehlen** (1938): Arnold Gehlen, Die Resultate Schopenhauers, in: Rehberg (Hg.): Arnold Gehlen Gesamtausgabe Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt am Main, 1983, 25-49
- Gephart** (2005): Irmgard Gephart, Der Zorn der Nibelungen, Köln u. a., 2005
- Gilson** (1930): Stefan Gilson, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau, 1930
- Girard** (1992): René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main, 1992
- Gnädinger** (1993): Luise Gnädinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München, 1993
- Goethe** (1806): Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil, in: Erich Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 3, München, 1998, 7-145
- Goethe** (1998a): Johann Wolfgang von Goethe, Urworte. Orphisch, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 1, München, 1998, 359-360
- Goethe** (1998b): Johann Wolfgang von Goethe, Iphigenie auf Tauris, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 5, München, 1998, 7-67
- Goethe** (1998c): Johann Wolfgang von Goethe, Die Leiden des jungen Werther, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 6, München 1998, 7-124
- Goethe** (1998d): Johann Wolfgang von Goethe, Metamorphose der Tiere, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 1, München, 1998, 201ff.
- Goethe** (1998e): Johann Wolfgang von Goethe, Der Inhalt bevorwortet, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 13, München, 1998, 59-63
- Goethe** (1998f): Johann Wolfgang von Goethe, Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, in: Trunz (Hg.): Johann Wolfgang von Goethe, Werke Bd. 13, München, 1998, 170-184
- Gödde** (2003): Günther Gödde, Schopenhauer und Nietzsche – zwei gegensätzliche Entwürfe zur Lebenskunst, in: Journal für Psychologie 11 (2003), 254-271
- Gödde** (2005): Günther Gödde, Schopenhauers Entdeckung des Unbewußten, in: Jb. 86 (2005), 15-36
- Gödde** (2009): Günther Gödde, Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud, Gießen, 2009<sup>2</sup>

- GP:** Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. Gerhard, 7 Bde., Berlin, 1875-1890
- Gracian** (2005): Balthasar Gracian, Handorakel und Kunst der Weltklugheit, München, 2005
- Gräfrath** (1996): Bernd Gräfrath, Pessimismus, Egoismus, Sozialdemokratie: Philipp Mainländers „Philosophie der Erlösung, in: Jb. 77 (1996), 211-240
- Gräfrath** (1998): Bernd Gräfrath, Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein. Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem, München, 1998
- Grimm** (1984): Jacob Grimm; Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, München, 1984
- Groener** (1918): Maria Groener, Wie ist die Darstellung von Schopenhauers Leben Charakter und Lehre durch Kuno Fischer im neunten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie zu beurteilen?, in: Jb. 7 (1918), 13-85
- Große** (2008): Jürgen Große, Philosophie der Langeweile, Stuttgart u. a., 2008
- Gwinner** (1910): Wilhelm v. Gwinner, Schopenhauers Leben, Leipzig, 1910<sup>3</sup>
- Haffmans** (1977): Gerd Haffmans (Hg.), Über Arthur Schopenhauer, Zürich, 1977
- Hallich** (2000): Oliver Hallich, Die Entzifferung der Welt, Schopenhauer und die Mittelalterliche Allegorese, in: Birnbacher (Hg.): Schopenhauer im Kontext, Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000, Würzburg, 2002, 163-187
- Hamlyn** (1980): Dawid W. Hamlyn, Schopenhauer, London u. a., 1980
- Hartmann** (1910): Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart, Bad Sachsa, 1910<sup>3</sup>
- Hartmann** (1923a): Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewussten. Erster Teil: Phänomenologie des Unbewussten, Leipzig, 1923<sup>12</sup>
- Hartmann** (1923b): Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewussten. Zweiter Teil: Metaphysik des Unbewussten, Leipzig, 1923<sup>12</sup>
- Hartmann** (1969): Eduard von Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Zweiter Band. Seit Kant, Darmstadt, 1969
- Hasse** (1926): Heinrich Hasse, Schopenhauer, München, 1926
- Hassenstein** (1950): Bernhard Hassenstein, Goethes Morphologie als selbstkritische Wissenschaft und die heutige Gültigkeit ihrer Ergebnisse, in: JbGG (N.F.) 12 (1950), 333-357
- Hausegger** (1889): Friedrich v. Hausegger, Die Philosophie der Erlösung, in: Bayreuther Blätter 12 (1889), 83-91
- Hauser** (1976): Richard Hauser, „Keuschheit“, in: HWPh, Bd. 4, Basel, 1976, 817f.
- Hauskeller** (2003): Michael Hauskeller, Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung, in: Jb. 84 (2003), 75-90
- Hauskeller** (2006): Michael Hauskeller, Mögliche Welten. Neue phantastische Reisen durch die Philosophie, München, 2006
- Hebbel** (1967): Friedrich Hebbel, Briefe, hg. Fricke, München, 1967
- Hegel** (1920): Philosophie der Weltgeschichte, hg. Lasson, Hamburg, 1920
- Heimsoeth** (1967): Heinz Heimsoeth, Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter, Berlin, 1967

- Hermanni** (2002): Friedrich Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*, Gütersloh, 2002
- Heydorn** (1952): Hans-Joachim Heydorn, Julius Bahnsen. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz, Göttingen u. a., 1952
- Heydorn** (1956): Hans-Joachim Heydorn, Schopenhauer und Bahnsen, in: *Jb.* 37 (1956), 32-41
- Heydorn** (1972): Hans-Joachim Heydorn, Mitleid und Erkenntnis im Werk Arthur Schopenhauers, in: *Jb.* 53 (1972), 52-68
- Hielscher** (1988): Martin Hielscher, Das Heilige und die Überschreitung, in: Schirmacher (Hg.): *Schopenhauers Aktualität, Ein Philosoph wird neu gelesen*, Wien, 1988, 207-211
- Hitschmann** (1913): Eduart Hitschmann, Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen, in: *Imago*, 2 (1913), 101-174
- Hobbes** (1651): Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. Oakeshott, Oxford, 1955
- Hoell** (1999): Joachim Hoell, Nachwort, in: Müller-Seyfarth (Hg.): *Philipp Mainländer Schriften Band 4, Die Macht der Motive*, Hildesheim u. a., 1999, 461-467
- Hoell** (2001): Joachim Hoell, Die Lust auf das Nichts. Philipp Mainländers Novelle *Rupertine del Fino*, in: Müller-Seyfarth (Hg.): *Was Philipp Mainländer ausmacht*, Würzburg, 2001, 73-78
- Hörth** (1878): Otto Hörth, Ein sozialistischer Philosoph, in: *Die Wage: Wochenblatt für Politik und Literatur*, 6 (1878), 257-263; 273-279; 289-295
- Homer** (1980): Homer, *Ilias*, hg. Rupé, München, 1980
- Horstmann** (1999a): Ulrich Horstmann, Vorwort, in: Müller-Seyfarth (Hg.): *Philipp Mainländer Schriften Band 4, Die Macht der Motive*, Hildesheim u. a., 1999, VII-XIII
- Horstmann** (1999b): Ulrich Horstmann, Interview mit Rolf Löchel, in: *Literaturkritik.de*, Nr. 11, November 1999, Seitenaufruf am 3.1.2009
- Horstmann** (2001): Ulrich Horstmann, Der philosophische Dekomponist. Was Philipp Mainländer ausmacht, in: Müller-Seyfarth (Hg.): *Was Philipp Mainländer ausmacht*, Würzburg, 2001, 65-72
- Morin** (1933): Gespräch mit Frédéric Morin, hg. Hübscher, in: *Jb.* 20 (1933), 311-332
- Hübscher** (1973): Arthur Hübscher, Das Genie bei Schopenhauer, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 18 (1973), 103-126
- Hübscher** (1987): Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom*, Bonn, 1987<sup>3</sup>
- Invernizzi** (2009): Giuseppe Invernizzi, Grundlinien und -tendenzen der Schopenhauer-Schule, in: Ciraci; Fazio; Koßler (Hgg.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg, 2009, 149-167
- Jahn** (1868): A. Jahn, *Der Lügner und sein Sohn, Posse in 1 Akt. Nach dem Französischen von A. Jahn.*, Berlin, 1868<sup>2</sup>
- Jammer** (1957): Max Jammer, *Concepts of force*, Cambridge, Mass., 1957
- Janaway** (1996): Christopher Janaway, *Schopenhauer*, Oxford u. a., 1996
- Janaway** (1999): Christopher Janaway, Schopenhauer's Pessimism, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge u. a., 1999, 319-343
- Janiak** (2006): Andrew Janiak, Newton's Philosophy, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/newton-philosophy/>), Seitenaufruf am 3.4.2009



- Jones** (1908): Ernest Jones, Rationalisation in every-day life, in: The Journal of Abnormal Psychology 3 (1908-1909), 161-169
- Jones** (1962): Ernest Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Band III, Bern u. a., 1962
- Jung** (1952): Carl Gustav Jung, Symbole der Wandlung, Zürich, 1952<sup>4</sup>
- Jung** (1987): Werner Jung, Schöner Schein der Häßlichkeit oder Häßlichkeit des schönen Scheins. Ästhetik und Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1987
- Kahl-Furthmann** (1968): Gertrud Kahl-Furthmann, Das Problem des Nicht, Meisenheim am Glan, 1968<sup>2</sup>
- Kant** (1990): Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg, 1990<sup>9</sup>
- Kant** (1999): Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 1999
- Kant** (2003a): Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 2003
- Kant** (2003b): Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg, 2003
- Klapp** (1958): Gerhard Klapp, Das Streitgespräch zwischen Becker und Schopenhauer, in: Jb. 39 (1958), 38-75
- Kobusch** (1984): Theo Kobusch, Art „Nichts, Nichtseiendes“, in: HWPh, Bd. 6, Basel, 1984, 805–836
- Kobusch** (1989): Theo Kobusch, Wollen und Resignation, in: Marquard (Hg.): Disiecta Membra, Basel, 1989
- Kobusch** (1990): Theo Kobusch: Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart, in: Binder; Effe (Hgg.): Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität, Trier, 1990, 13-32
- Kobusch** (1996): Theo Kobusch, Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt, 1996<sup>2</sup>
- Kobusch** (2004): Theo Kobusch, Art „Zustimmung“, in: HWPh, Bd. 12, Basel, 2004, 1457-1465
- Kobusch** (2006): Theo Kobusch, Christliche Philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt, 2006
- Köhler/Stammkötter** (1992): J. Köhler; F.-B. Stammkötter u.a., Art. „Schöpfung“, in: HWPh, Bd. 8, Basel, 1992, 1389-1413
- Konersmann** (1994): Ralf Konersmann, Der Schleier des Timanthes, Frankfurt am Main, 1994
- Kormann** (1914): Friedrich Kormann, Schopenhauer und Mainländer, Jena, 1914
- Koßler** (2000): Matthias Koßler, Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters, in: Birnbacher (Hg.): Schopenhauer im Kontext, Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000, Würzburg, 2002, 91-112
- Koßler** (2005): Matthias Koßler, Wege zum Unbewussten in der Philosophie Arthur Schopenhauers, in: Buchholz; Gödde (Hgg.): Macht und Dynamik des Unbewussten, Gießen, 2005, 180-202
- Koßler** (2009): Matthias Koßler, „Standpunktwechsel“ – Zur Systematik und zur philosophiegeschichtlichen Stellung der Philosophie Schopenhauers, in: Ciraci; Fazio; Koßler (Hgg.): Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, Würzburg, 2009, 45-60
- Koyré/Cohen** (1962): A. Koyré; I. B. Cohen, Newton and the Leibniz-Clarke Correspondence, in: Archives Internationales d'Histoire des Sciences 15 (1962), 63-126
- Krämer** (1972): Hans Joachim Krämer, Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, in: Wipperf (Hg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt, 1972, 394-448

- Krueger** (2001): Steven Krueger, Schopenhauer on the Pleasures of Tragedy, in: Jb. 82 (2001), 113-120
- Kuhn** (1988): Dorothea Kuhn, Typus und Metamorphose. Goethe-Studien, Marbach am Neckar, 1988
- Kvanvig/McCann** (1988): Jonathan Kvanvig; Hugh McCann, Divine Conservation and the Persistence of the World, in: Morris (Hg.), Divine and Human Action, Ithaca u. a., 1988, 13-49
- Landmann** (1982): Michael Landmann, Sinnverlust und Eudämonismus, in: Schirmacher (Hg.): Zeit der Ernte, Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, 154-165
- Laplace/Pontalis** (1992): J. Laplace; J. B. Pontalis, Urphantasie. Phantasien über den Ursprung. Ursprünge der Phantasie, Frankfurt am Main, 1992
- Leibniz** (1686): Gottfried Wilhelm Leibniz, Metaphysische Abhandlung, in: G.W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, hg. Holz, Frankfurt am Main, 2000<sup>2</sup>, 49-173
- Leibniz** (1695): Gottfried Wilhelm Leibniz, Neues System der Natur, in: G.W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Metaphysik, Band II, hg. Buchenau, Hamburg, 1966<sup>3</sup>, 258-271
- Leibniz** (1696): Gottfried Wilhelm Leibniz, Zur prästabilierten Harmonie, in: G.W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Metaphysik, Band II, hg. Buchenau, Hamburg, 1966<sup>3</sup>, 272-275
- Leibniz** (1703-1705): Gottfried Wilhelm Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, hg. Cassirer, Hamburg, 1996<sup>5</sup>
- Leibniz** (1710): Gottfried Wilhelm Leibniz, Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen, und den Ursprung des Übels, hg. Buchenau, Hamburg, 1996<sup>4</sup>
- Leibniz** (1665): Gottfried Wilhelm Leibniz, Erläuterungen zu den Schwierigkeiten, die Bayle in dem neuen System der Vereinigung der Seele und des Körpers gefunden hat, in: G.W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, hg. Holz, Frankfurt am Main, 1965, 253-271
- Lessing** (1906): Theodor Lessing, Schopenhauer. Wagner. Nietzsche, München, 1906
- Liang** (1932): Esther Mon-Hua Liang, Die Ethik der Schule Schopenhauers, Berlin-Charlottenburg, 1932
- Link** (1981): Franz Link, Götter, Gott und Spielleiter, in: ders.; Niggel (Hgg.): Theatrum mundi, Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin, 1981, 1-48
- Lips** (1940): Peter Lips, Schopenhauer und die Physiognomik. Mit einem Geleitwort von Dr. R. Biernatzki, Studienrat, Hamburg, 1940
- Lobusch** (1915): Lobusch, Über den Würzburger Anatomen Ignaz Döllinger, in: Jb. 4 (1915), 105-127
- Lohmann/Pfeiffer** (2006): Lohmann; Pfeiffer (Hgg.), Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart u. a., 2006
- Lorenz** (2000): Andreas Lorenz, Von Freud zu Schopenhauer, in: Birnbacher (Hg.): Schopenhauer im Kontext, Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000, Würzburg, 2002, 193-214
- Lovejoy** (1993): Arthur O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen, Frankfurt am Main, 1993
- Lütkehaus** (1980): Ludger Lütkehaus, Pathodizee und Mitleidsethik, in: Ebeling (Hg.): Schopenhauer und Marx, Königstein/Ts., 1980, 190-202
- Lütkehaus** (1988): Ludger Lütkehaus, Die Ausfahrt des Buddha? Die Reisetagebücher Schopenhauers, in: ders. (Hg.): Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer, Zürich, 1988, 263-280
- Lütkehaus** (1999): Ludger Lütkehaus, Nichts, Zürich, 1999
- Magee** (1983): Brian Magee, The Philosophy of Schopenhauer, Oxford u. a., 1983

- Mainzer** (1980): K. Mainzer, Art. „Mechanik II. Mittelalter und Neuzeit“, in: HWPh, Bd. 5, Basel, 1980, 952-959
- Malebranche** (1974): Malebranche, Recherche de la vérité, Tome II, hg. Rodis-Lewis, Paris, 1974<sup>2</sup>
- Malter** (1988): Rudolf Malter: Der eine Gedanke, Darmstadt, 1988
- Malter** (1991): Rudolf Malter, Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991
- Marquard** (1973): Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Suhrkamp, 1973
- Marquard** (1987): Odo Marquard, Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln, 1987
- Masson** (1999): Sigmund Freud, Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904, hg. Masson, Frankfurt am Main, 1999<sup>2</sup>
- Mayer** (1980): Eduart von Mayer, Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings, Hildesheim u. a., 1980
- Metschnikoff** (1993): Elias Metschnikoff, Studien über die Natur des Menschen, in: Müller-Seyfarth (Hg.): „Die modernen Pessimisten als décadents“, Würzburg, 1993, 46-49
- Meyer** (1969): Christoph Meyer, An der Schwelle des inneren Seines, in: Jb. 41 (1960), 16-43
- Moebius** (1911): P. J. Moebius, Schopenhauer, Leipzig, 1911<sup>3</sup>
- Mollowitz** (1984): Gerhard Mollowitz, Die besondere Erkenntnisweise des Künstlers, Heiligen, Philosophen, in: Jb. 65 (1984), 209-232
- Mollowitz** (1988): Gerhard Mollowitz, Philosophische Wahrheit aus intuitivem Urdenken, in: Jb. 69 (1988), 41-56
- Müller** (1998): Jan-Dirk Müller, Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen, 1998
- Müller** (2009): Jörn Müller, Ist die Natur ethisch irrelevant? Zur Genealogie des naturalistischen Fehlschlusses, *im Erscheinen*
- Müller-Seyfarth** (2001a): Winfried H. Müller-Seyfarth, „Wir haben viel Voltaire gelesen: jetzt ist Mainländer an der Reihe“ (1876). Friedrich Nietzsche liest Philipp Mainländer, in: ders. (Hg.): Was Philipp Mainländer ausmacht, Würzburg, 2002, 79-88
- Müller-Seyfarth** (2001b): Winfried H. Müller-Seyfarth, Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hg.): Was Philipp Mainländer ausmacht, Würzburg, 2002, 11-18
- Müller-Seyfarth** (2005): Winfried H. Müller-Seyfarth, Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hg.): Philipp Mainländer Schriften Band 2, Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band, Hildesheim u. a., 2005, V-IX
- Mulsow** (1999): Martin Mulsow, Art. „Selbsterhaltung“, in: HWPh, Bd. 9, Basel, 1999, 393-406
- Nadler** (2000): Steven Nadler, Malebranche on Causation, in: ders. (Hg.): The Cambridge Companion to Malebranche, Cambridge u. a., 2000, 112-139
- Newton** (1952): Isaac Newton, Opticks, New York, 1952
- Neymeyr** (1996): Barbara Neymeyr, Ästhetische Autonomie als Abnormität, Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik, Berlin u. a., 1996
- Nickl** (2001): Peter Nickl, Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Hamburg, 2001
- Nicolls** (1999): Moira Nicolls, The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-on-Itself, in: Janaway (Hg.): The Cambridge Companion to Schopenhauer, Cambridge u. a., 1999, 171-212

- Nietzsche** (1969): Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Colli; Montinari (Hgg.), Nietzsche KGW Bd. 6, III, Berlin, 1969, 162-252
- Nietzsche** (1980): Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885. 2. Teil: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885 (25-45), hg. Colli; Montinari, München, 1980 (Nietzsche KSA Bd. XI)
- Nietzsche** (1988): Friedrich Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Colli; Montinari (Hgg.), Nietzsche KSA Bd. III, Berlin u. a., 1988<sup>2</sup>, 343-651
- Nietzsche** (1993): Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Ende 1876 – Ende 1888, in: Müller-Seyfarth (Hg.): „Die modernen Pessimisten als *décadents*“, Würzburg, 1993, 28-30
- Nunberg/Federn** (1976): Nunberg; Federn (Hgg.), Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Band I, Frankfurt am Main, 1976
- Oberthür** (2005): Johannes Oberthür, Verdrängte Dunkelheit des Denkens. Descartes, Leibniz und die Kehrseite des Rationalismus, in: Buchholz; Gödde (Hgg.): Macht und Dynamik des Unbewussten, Gießen, 2005, 34-69
- Oehler** (1962): Klaus Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München, 1962
- Otto** (1936): Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München, 1936
- Pape** (1849): August Wilhelm Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Braunschweig, 1849<sup>2</sup>
- Patzig** (1961): Günther Patzig, Schopenhauer, in: RGG, S. 1701-1702, Tübingen, 1961<sup>3</sup>
- Pauen** (2001): Michael Pauen, Metaphysischer Pessimismus und die Schopenhauer-Schule, in: Müller-Seyfarth (Hg.): Was Philipp Mainländer ausmacht, Würzburg, 2002, 29-38
- Pfleiderer** (1877): Edmund Pfleiderer, Die Philosophie der Erlösung, in: Jenaer Literaturzeitung, 19 (1877), 295-297
- Plankemann** (1914): P. Plankemann, Charakterentwicklung, in: Jb. 3 (1913), 253-258
- Platon**: Plato, Opera, hg. Burnet, Vol. I-V, Oxford, 1900-1907
- Platon** (1998a): Platon, Der Staat, hg. Apelt, Hamburg, 1998 (Platon sämtliche Dialoge Band V)
- Platon** (1998b): Platon, Phaidon, in: Apelt (Hg.), Platon sämtliche Dialoge Band II, Hamburg, 1998
- Platon** (1998c): Platon, Parmenides, in: Apelt (Hg.), Platon sämtliche Dialoge Band IV, Hamburg, 1998
- Platon** (1998d): Platon, Gorgias, in: Apelt (Hg.), Platon sämtliche Dialoge Band I, Hamburg, 1998
- Plümacher** (1993): Olga Plümacher, Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule, in: Müller-Seyfarth (Hg.): „Die modernen Pessimisten als *décadents*“, Würzburg, 1993, 31-37
- Pothast** (1982): Ulrich Pothast, Die eigentlich Metaphysische Tätigkeit, Frankfurt am Main, 1982
- Rademacher** (2008): Guido Rademacher, Der Zerfall der Welt. Philipp Mainländer, London, 2008
- Rauschenberger** (1912): Walther Rauschenberger, Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers, in: Süddeutsche Monatshefte 9 (1911-1912), 117-131
- Rauschenberger** (1931): Walther Rauschenberger, Philipp Mainländer, in: Jb. 18 (1931), 229-245
- Rauschenberger** (1934): Walther Rauschenberger, Schopenhauers Ahnen, in: Jb. 21 (1934), 131-151
- Rauschenberger** (1944): Walther Rauschenberger, Die Familie Batz-Mainländer. Nach Aufzeichnungen von Lucia

Franz, in: Jb. 31 (1944), 130-144

**Reschika** (2001): Richard Reschika, Philosophische Abenteurer, Tübingen, 2001

**Rifkin** (1982): Jeremy Rifkin, Entropie: Ein neues Weltbild, Hamburg, 1982

**Röd** (1978): Wolfgang Röd, Die Philosophie der Neuzeit 1, Von Francis Bacon bis Spinoza, München, 1978

**Rohrwasser** (2005): Michael Rohrwasser, Freuds Lektüren, Gießen, 2005

**Safranski** (2006): Rüdiger Safranski, Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie, Frankfurt am Main, 2006<sup>4</sup>

**Safranski** (2007): Rüdiger Safranski, Romantik, München, 2007<sup>4</sup>

**Salaquarda** (1975): Jörg Salaquarda, Erwägungen zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion, in: Jb. 56 (1975), 51-69

**Salaquarda** (1987): Jörg Salaquarda, Schopenhauers Kritik der Physikotheologie, in: Spierling (Hg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, 23 Beiträge zu seiner Aktualität, München u. a., 1987, 81-96

**Salaquarda** (1989): Jörg Salaquarda, Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, in: Abel; Salaquarda (Hgg.): Krisis der Metaphysik, Berlin u. a., 1989, 258-282

**Seneca** (1999): L. Annaeus Seneca, Ad Lucilium epistulae morales LXX-CXXIV, hg. Rosenbach, Darmstadt, 1999 (L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften Bd. 4)

**Schildknecht** (1996): Christiane Schildknecht, Reisende Philosophen – Philosophische Reisen. Erfahrung, Erkenntnis und Selbsterkenntnis bei Montaigne, Schopenhauer, Descartes und Sterne, in: dies. (Hg.): Philosophie in Literatur, Frankfurt am Main, 1996, 177-201

**Schirmacher** (1988): Wolfgang Schirmacher, Der Heilige als Lebensform, in: ders. (Hg.): Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen, Wien, 1988, 181-198

**Schmidbauer** (2006): Wolfgang Schmidbauer, Die Psychoanalyse nach Freud, Stuttgart, 2006

**Schmidt** (1985): Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, 2 Bde., Darmstadt, 1985

**Schnarr** (1984): Hermann Schnarr, Art. „Nunc Stans“, in: HWPh, Bd. 6, Basel, 1984, 989-991

**Schneider** (1989): Helmut Schneider, Art. „Philosophie, immerwährende“, in: HWPh, Bd. 7, Basel, 1989, 898-900

**Schopenhauer** (1904): Arthur Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit. Über den Tod. Leben der Gattung. Erblichkeit der Eigenschaften, Leipzig, 1904

**Schopenhauer** (1988): Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer, hg. Lütkehaus, Zürich, 1988

**Schuberth** (1982): Rolf H. Schuberth, Ambivalenz der Langeweile, in: Schirmacher (Hg.): Zeit der Ernte, Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, 344-354

**Schulz** (1981): Walter Schulz, Die problematische Stellung der Kunst in Schopenhauers Philosophie, in: Brummack (Hg.): Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Tübingen, 1981, 403-415

**Schwarze** (1890): Agnes Schwarze: Über Philipp Mainländer's Philosophie der Erlösung, in: Zeitschrift für exacte Philosophie 17 (1890), 276-303

**Seidel** (1971): Christa Seidel, Art. „Charakter“, in: HWPh, Bd. 1, Basel, 1971, 984-991

**Seneca** (1999a): Seneca, De Providentia, in: Rosenbach (Hg.), L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften Band I, Darmstadt, 1999, 1-41

- Seneca** (1999b): Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales I – LXIX, hg. Rosenbach, Darmstadt, 1999 (L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften Band III)
- Simmel** (1907): Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, in: Rammstedt (Hg.): Georg Simmel Gesamtausgabe Band 10, Frankfurt am Main, 1995, 167-409
- Snell** (1975): Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen, 1975<sup>4</sup>
- Sofer** (1952): Johann Sofer, Bemerkungen zur Geschichte des Begriffs „Welttheater“, in: Maske und Kothurn 2 (1956), 256-268
- Sommer** (2000): Andreas Urs Sommer, Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart u. a., 2000, 412-422
- Sommerlad** (1896): Fritz Sommerlad, Philipp Mainländer: Die Philosophie der Erlösung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 109 (1896), 277-280
- Sommerlad** (1993a): Fritz Sommerlad, Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen, in: Müller-Seyfarth (Hg.): „Die modernen Pessimisten als *décadents*“, Würzburg, 1993, 93-113
- Sommerlad** (1993b): Fritz Sommerlad, Mainländers Kantkritik, in: Müller-Seyfarth (Hg.): „Die modernen Pessimisten als *décadents*“, Würzburg, 1993, 53-63
- Spierling** (1984): Volker Spierling, Erkenntnis und Natur, in: ders. (Hg.): Arthur Schopenhauer, Metaphysik der Natur, München, 1984, 19-53
- Spierling** (1985): Volker Spierling, Erkenntnis und Kunst, in: ders. (Hg.): Arthur Schopenhauer, Metaphysik des Schönen, München, 1985, 11-33
- Spinoza** (1972): Baruch de Spinoza, Tractatus theologico-politicus, in: Gebhardt (Hg.), Spinoza Opera III, Heidelberg, 1972, 1-247
- Spinoza** (1976): Baruch de Spinoza, Theologisch-Politischer Traktat hg. Gebhardt, Hamburg, 1976
- Spinoza** (1999): Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, hg. Bartuschat, Hamburg, 1999
- Szaif** (2009): Jan Szaif, Epistemologie, in: Horn; Müller; Söder (Hgg.): Platon-Handbuch, Stuttgart u. a., 2009, 112-130
- Tauler** (1910): Johannes Tauler, Die Predigten Taulers, hg. Vetter, Berlin, 1910
- Tauler** (1913): Johannes Tauler, Predigten, Zweiter Band, hg. Lehmann, Jena, 1913
- theologia deutsch** (1982): „Der Franckforter“, theologia deutsch, hg. von Hinten, München, 1982
- Thomsen** (1929): Hermann Thomsen, Die Palingenesie bei Schopenhauer und die Frage der Identität in der Wiederverkörperung, in: Jb. 16 (1929)
- Vailati** (1997): Ezio Vailati, Leibniz & Clarke. A Study of Their Correspondence, Oxford, 1997
- Voigt** (1967): Hans Voigt, Über Schopenhauers Erkenntnistheorie, Seine Gedanken über das Verhältnis des Charakters zum Schicksal, in: Jb. 58 (1967), 129-158
- Voigtländer** (1988): Hanns-Dieter Voigtländer, Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend bei Schopenhauer und Platon, in: Jb. 69 (1988), 333-348
- Wagner** (1938): Karl Wagner, Schopenhauer und die moderne Ganzheitsbetrachtung, in: Jb. 25 (1938), 191-221
- Wagner** (1960): Gustav Friedrich Wagner, Schopenhauer-Register, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960<sup>2</sup>

- Warburg** (1988): Aby Warburg, Schlangenritual. Ein Reisebericht, hg. Raulff, Berlin, 1988
- Wehr** (1996): Gerhard Wehr, Die großen Psychoanalytiker, Düsseldorf, 1996
- Weimer** (2000): Schopenhauers Bild der Natur, in: Birnbacher (Hg.): Schopenhauer im Kontext, Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000, Würzburg, 2002, 43-52
- Weiper** (2000): Susanne Weiper, Triebfeder und höchstes Gut: Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, Würzburg, 2000
- Wolf** (2006): Jean-Claude Wolf, Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit, Würzburg, 2006
- Wolf** (2009): Jean-Claude Wolf, Eduard von Hartmann als Schopenhauerianer?, in: Cirací; Fazio; Koßler (Hgg.): Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule, Würzburg, 2009, 189-214
- Wolff** (1960): Hans Wolff: Arthur Schopenhauer. Hundert Jahre später, Bern u.a., 1960
- Vandenrath** (1976): Johannes Vandenrath, Schopenhauer und die heutige Evolutionslehre, in: Jb. 57 (1976), 40-57
- Volpi** (2001): Franco Volpi, Mainländer, Leopardi und die Entstehung des europäischen Pessimismus, in: Müller-Seyfarth (Hg.): Was Philipp Mainländer ausmacht. Offenbacher Mainländer-Symposion 2001, Würzburg, 2002, 19-27
- Zambonini** (1935): Ferruccio Zambonini, Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft, in: Jb. 22 (1935), 44-91
- Zentner** (1988): Marcel Zentner, Der Selbstmord als Antwort auf das Leid bei Schopenhauer, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 35 (1988), 433-448
- Zentner** (1995): Marcel Zentner, Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer, Darmstadt, 1995
- Zimmermann** (1970): Ekkehard Zimmermann, Der Analogieschluß in der Lehre von der Ich-Welt-Identität bei Arthur Schopenhauer, München, 1970
- Zint** (1927): Hans Zint, Schopenhauer und Platon, in: Jb. 14 (1927), 17-41